IMMANUEL KANT
KLEINERE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

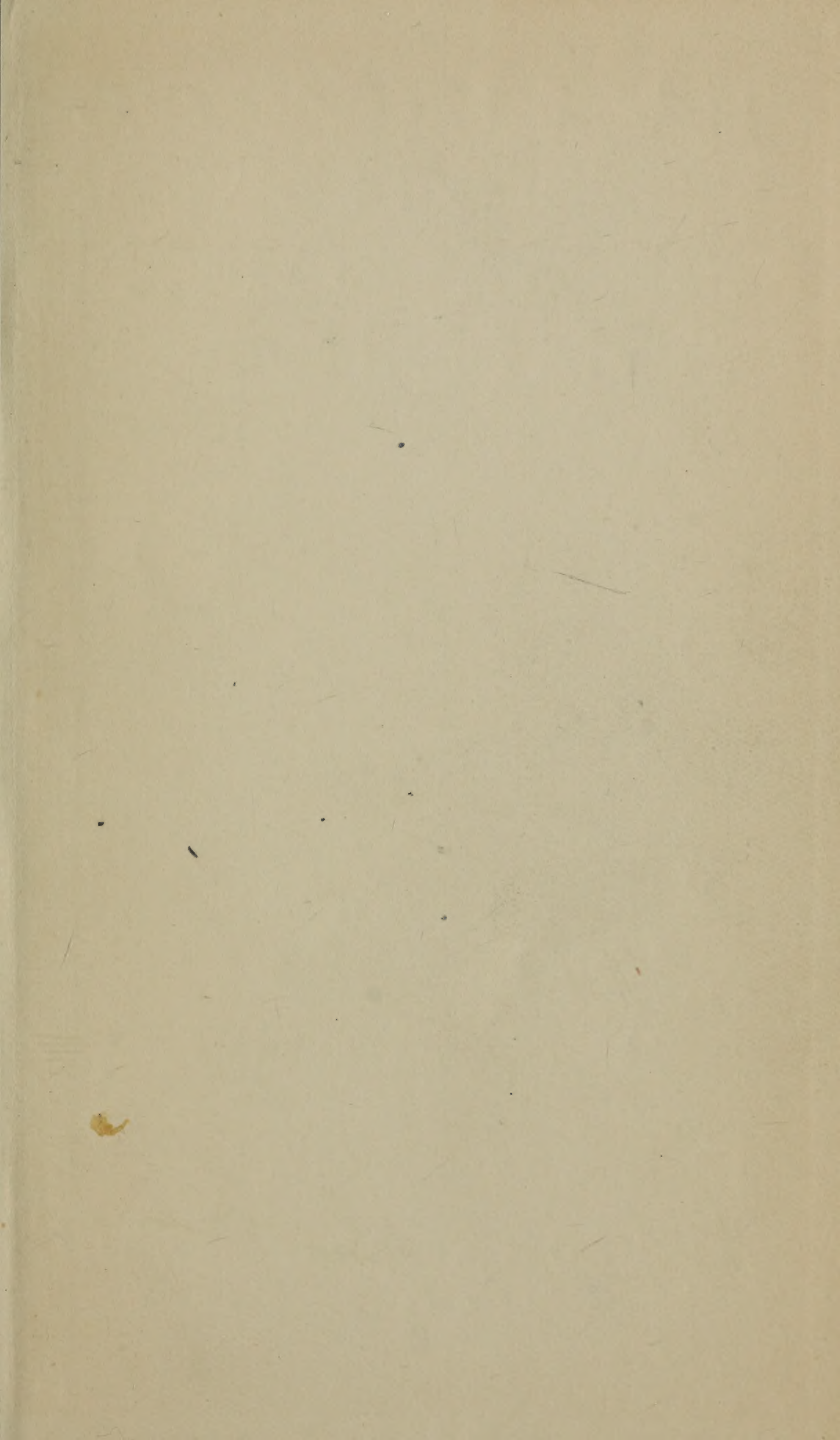
GROSSHERZOG WILHELM
ERNST AUSGABE

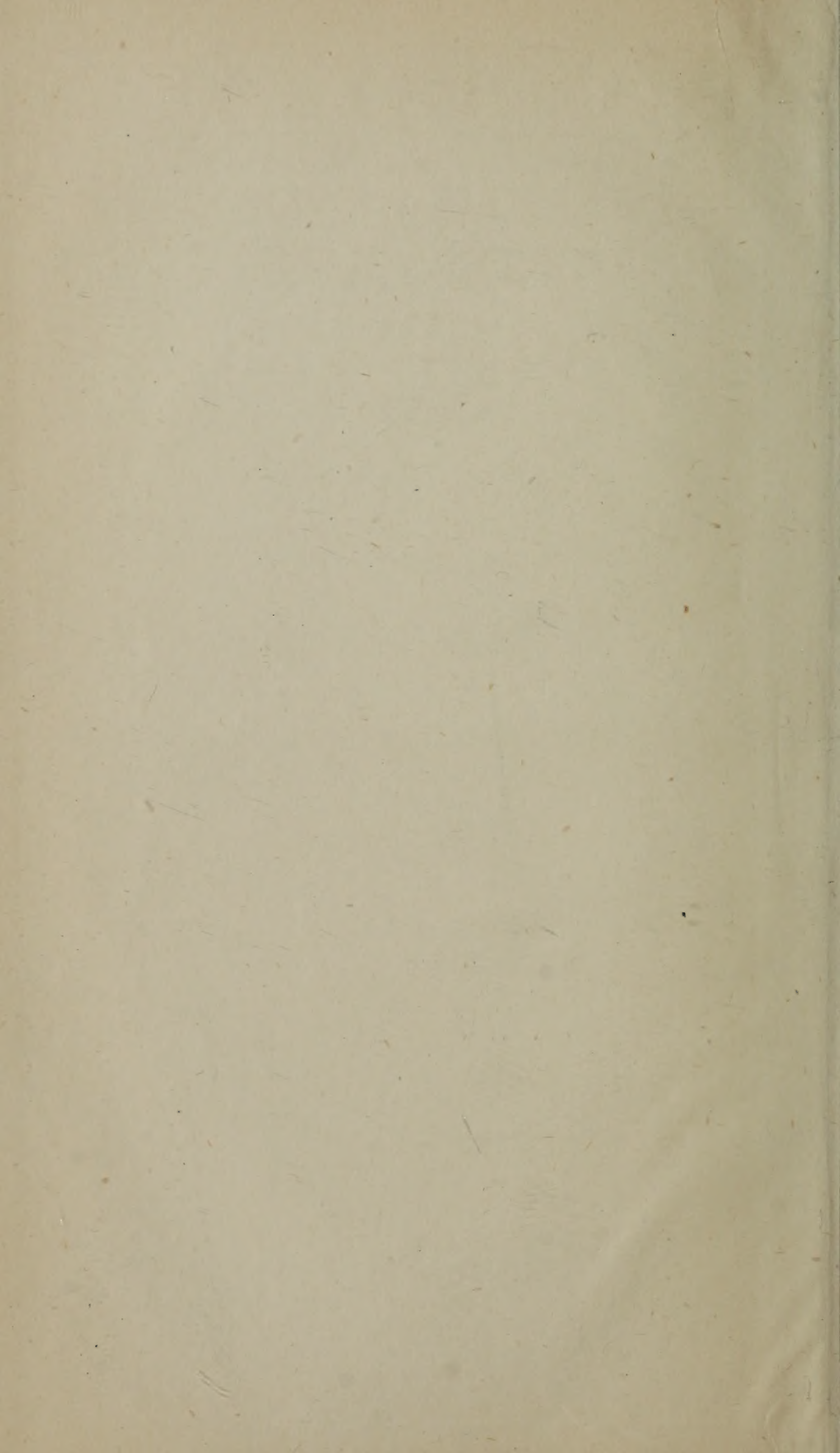
THE LIBRARY
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
TORONTO

PRESENTED BY

Very Reverend H. Carr, C.S.B.

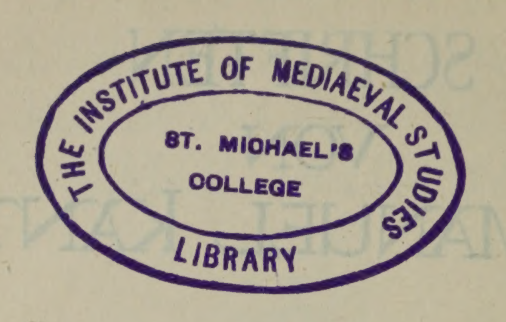
August 20, 1937





IMMANUEL KANT'S
SÄMTLICHE WERKE
IN SECHS BÄNDEN
VIERTER BAND





SEP 17 1937

10050

I

PRINCIPIORUM PRIMORUM CO-
GNITIONIS METAPHYSICAE
NOVA DILUCIDATIO

QUAM CONSENSU AMPLISSIMAE FACULTATIS
PHILOSOPHICAE DISSERTATIONE PUBLICA IN
AUDITORIO PHIL. DIE 27. SEPTEMBR. HORIS VIII–XII
HABENDA PRO RECEPTIONE IN EANDEM DE-
FENDET M. IMMANUEL KANT, REGIOM. RESPON-
DENTE CHRISTOPHORO ABRAHAMO BORCHARD,
HEILIGENB. BOR. S.S.THEOL. CULTORE, OPPONEN-
TIBUS IOHANNE GODOFREDO MÖLLER, REGIOM.
S S THEOL. STUD FRIDERICO HENRICO SAMUELE
LYSIO, REGIOM. I. U. C. ET IOHANNE REINHOLDO
GRUBE, REGIOM. I. U. C. ANNO MDCCLV.

B
2753
1921

RATIO INSTITUTI

PRIMIS cognitionis nostrae principiis lucem, ut spero, aliquam allaturus, cum, quae super hac re meditatus fuerim, paucissimis quibus fieri potest pagellis exponere stet sententia, prolixis studiose supersedeo ambagibus, nonnisi nervos ac artus argumentorum exserens, lepore omni ac venustate sermonis velut veste detracta. In quo negotio sicubi a clarorum virorum sententia discedere eosque interdum etiam nominatim notare mearum partium duxero, ita mihi de aequa illorum iudicandi ratione bene persuasum est, ut honori, qui meritis eorum debetur, hoc nihil admodum detrahere, ab ipsisque neutiquam in malam partem accipi posse confidam. Quandoquidem in sententiarum divortio suo cuique sensu abundare licet, aliorumque etiam argumenta, dummodo acerbitas absit et litigandi pruritus, modesto examine perstringere vetitum non est, neque hoc officiis et urbanitatis et observantiae adversum iudicari ab aequis rerum arbitris, uspiam animadverto.

Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principatu confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis exigere, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor. Tum de lege rationis sufficientis, quaecunque ad emendatiorem eiusdem et sensum et demonstrationem pertinent, una cum iis, quae ipsam infestare videntur, difficultatibus allegabo et allegatis, quantum per ingenii mediocritatem licet, argumentorum robore occurram. Postremo pedem aliquanto ulterius promoturus, duo nova statuam non contemnendi, ut mihi quidem videtur, momenti cognitionis metaphysicae principia, non primitiva illa quidem et simplicissima, verum ideo usibus etiam accommodatiora, et, si quicquam aliud, latissime sane patentia. In quo quidem conatu cum haud calcatum tramitem ingredienti admodum proclive sit errore quodam labi, omnia aequa iudicandi ratione in meliorem partem accepturum lectorem benevolum, mihi persuadeo.

SECTIO I

DE PRINCIPIO CONTRADICTIONIS

MONITUM

CUM in praesentibus brevitati potissimum mihi studendum sit, satius duco, quas pervulgata cognitione stabilitas et rectae rationi consonas habemus definitiones et axiomata, huc non denuo transcribere, neque eorum morem imitando consectari, qui nescio qua methodi lege serviliter adstricti, nisi ab ovo usque ad mala omnia, quaecunque in scriniis philosophorum inveniunt, percensuerint, non sibi videntur via ac ratione processisse. Quod ne mihi consulto facienti vitio vertatur, lectorem antea monere aequum iudicavi.

PROP. I. Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon.

Principium primum et vere unicum propositio simplex sit necesse est; alias plures tacite complexa propositiones unici principii speciem tantummodo mentiretur. Si itaque est propositio vere simplex, necesse est, ut sit vel affirmativa vel negativa. Contendo autem, si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens; nempe si dicas esse *affirmativum*, non posse esse veritatum negantium principium absolute primum, si *negativum*, non posse inter positivas agmen ducere.

Pone enim esse propositionem negativam; quia omnium veritatum e principiis suis consequentia est vel directa vel indirecta, primo *directa* concludendi ratione e principio negativo nonnisi negativa consectaria deduci posse, quis est, qui non videat? deinde si *indirecte* propositiones affirmativas inde fluere postules, hoc nonnisi mediante propositione: *cuiuscunque oppositum est falsum illud est verum*, fieri posse confiteberis. Quae propositio, cum ipsa sit affirmativa, directa argumentandi ratione e principio negativo fluere non poterit, multo vero minus indirecte, quia sui ipsius suffragio egeret; hinc nulla prorsus ratione e principio negative enuntiato pendebit. Ideoque cum affirmantibus propositionibus e solo nega-

tivo principio et unico proficisci liberum non sit, hoc *catholicon* nominari non poterit. Similiter si principium tuum cardinale statuas propositionem affirmativam, negativae certe illinc directe non pendebunt; indirecte autem opus erit propositione: *si oppositum alicuius est verum, ipsum est falsum*; hoc est: si oppositum alicuius affirmatur, ipsum negatur; quae cum sit propositio negativa, iterum nullo modo, nec directe, quod per se patet, nec indirecte, nisi per sui ipsius petitionem, e principio affirmativo deduci poterit. Utcunque igitur tecum statueris, non detrectabis quam in fronte propositionis postulavi propositionem: omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon.

PROP. II. Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: *quicquid est, est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio: *quicquid non est, non est*. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis.

Iterum provoco ad bina veritates demonstrandi genera, directum nempe et indirectum. Prior concludendi ratio ex convenientia notionum subiecti et praedicati veritatem colligit, et semper hanc regulam fundamenti loco substernit: quandocunque subiectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit, quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est; et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subiecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera; quod terminis generalissimis, ut principium primum decet, expressum ita audit: *quicquid est, est, et quicquid non est, non est*. Directae ergo argumentationi omni certe praesidebit principium identitatis, q. e. primum.

Si de indirecta concludendi ratione quaeras, idem reperies ultimo substratum principium geminum. Etenim semper provocandum est in hasce binas propositiones: 1) cuiuscunque oppositum est falsum, illud est verum, hoc est, cuiuscunque oppositum negatur, illud affirmandum est; 2) cuiuscunque oppositum est verum, illud est falsum. Quarum prima propositiones affirmativas, altera

negativas pro consectariis habet. Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: *quicquid non non est, illud est*, (quippe oppositum exprimitur per particulam *non*, remotio itidem per particulam *non*.) Posteriorem sequenti ratione informabis: *quicquid non est, non est*, (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam *non*, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam.) Si nunc, lege characteristica ita exigente, vocum priore propositione contentarum vim exsequaris, quia una particula *non* indicat, alteram esse tollendam, utraque deleta tibi prodibit propositio: *quicquid est, est*. Altera autem cum audiat: *quicquid non est, non est*, patet et in indirecta demonstratione principium identitatis geminum primas obtinere, consequenter omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum.

SCHOLION. En specimen, tenue illud quidem, at non plane contemnendum, in arte characteristica combinatoria; simplicissimi enim termini, quibus in principiis his enodandis utimur, a characteribus nihil propemodum differunt. Ut de hac arte, quam postquam Leibnizius inventam venditabat, eruditi omnes eodem cum tanto viro tumulo obrutam conquesti sunt, quid sentiam, hac occasione aperiam, fateor, me in hoc magni philosophi effato patris illius Aesopici testamentum animadvertere, qui cum animam iamiam efflaturus aperuisset liberis, se thesaurum alicubi in agro abscondidisse, cum, antequam locum indicasset, subito exstingueretur, filiis occasionem dedit agrum impigerrime subvertendi et fodiendo subigendi, donec spe frustrati, fecunditate agri haud dubie ditiores facti sunt. Quem certe fructum unicum sane a celebrati illius artificii indagine, si qui sunt, qui ipsi adhuc operam navare sustineant, exspectandum esse autumo. Sed si, quod res est, aperte fateri fas est, vereor, ne, quod acutissimus Boerhaavius in Chemia alicubi de alchymistarum praestantissimis artificibus suspicatur, eos nempe post multa et singularia arcana detecta, tandem nihil non in ipsorum potestate futurum putasse, dum primum manum applicuissent, et velocitate quadam praevidendi ea pro factis narrasse, quae fieri posse,

immo quae fieri debere colligebant, simulac animum adverterent ad ea perficienda, idem quoque viro incomparabili fato evenerit. Equidem, si ad principia absolute prima perventum est, non infitior aliquem artis characteristicae usum licere, cum notionibus atque adeo terminis etiam simplicissimis ceu signis utendi copia sit; verum ubi cognitio composita characterum ope exprimenda est, omnis ingenii perspicacia repente velut in scopulo haeret et inextricabili difficultate impeditur. Reperio etiam magni nominis philosophum ill. Daries principium contradictionis characterum ope explicatum reddere tentasse, affirmativum notionem signo $+A$, negativam signo $-A$ exprimentem, unde prodit aequatio $+A-A=O$, h. e. idem affirmare et negare est impossibile s. nihil. In quo quidem conatu, quod pace tanti viri dixerim, petitionem principii haud dubie animadverto. Etenim si signo negativae notionis eam tribuis vim, ut affirmativam ipsi iunctam tollat, aperte principium contradictionis supponis, in quo statuitur, notiones oppositas semet invicem tollere. Nostra vero explanatio propositionis: *cuiuscunque oppositum est falsum, illud est verum*, ab hac labe immunis est. Simplicissimis enim terminis enuntiata cum ita audiat: *quicquid non non est, illud est*, particulas *non* tollendo nihil agimus, quam ut simplicem earum significatum exsequamur, et prodit, ut necesse erat, principium identitatis: *quicquid est, est.*

PROP. III. Principii identitatis ad obtinendum in veritatum subordinatione principatum prae principio contradictionis praeferentiam ulterius stabilire.

Quae omnium veritatum absolute summi et generalissimi principii nomen sibi arrogat propositio, primo sit simplicissimis, deinde et generalissimis terminis enuntiata; quod in principio identitatis gemino haud dubie animadvertere mihi videor. Omnium enim terminorum affirmantium simplicissimus est vocula *est*, negantium vocula *non est.* Deinde notionibus simplicissimis nihil etiam magis universale concipi potest. Quippe magis compositae a simplicibus lucem mutuantur, et quia his sunt determinatiores, adeo generales esse non possunt.

Principium contradictionis, quod effertur propositione: *impossibile est, idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*; quicquid enim sibi contradicit, s. quod simul esse ac non esse concipitur, vocatur impossibile. Quo vero pacto statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est, ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices, neque, ut verum fatear, hoc per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: *cuiuscunque oppositum est falsum, illud est verum*, quod itaque cum principio contradictionis divisum habet imperium, prouti ostensum in antecedentibus.

Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est, cui non duriusculum et aliquanto etiam peius quam paradoxon videatur, cum non pateat, cur negativa veritas prae affirmativa hoc iure potita sit? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, bina ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans.

SCHOLION. Poterat forte cuipiam haec disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollariorum fecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim, quanquam tale principium non edocta, non potest non ubivis sponte et naturae quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi? Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostrae penitius introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subiecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant, idem actus repraesentationis intellectui

sistit, neque indiget analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.

SECTIO II

DE PRINCIPIO RATIONIS DETERMINANTIS, VULGO SUFFICIENTIS

DEFINITIO

PROP. IV. *Determinare* est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur *ratio*. *Ratio* distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. *Antecedenter* determinans est, cuius notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile.* *Consequenter* determinans est, quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem *cur* s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem *quod* s. cognoscendi.

ADSTRUCTIO REALITATIS DEFINITIONIS

Notio rationis secundum sensum communem subiectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Ideo desiderat semper subiectum et, quod ipsi uniat, praedicatum. Si quaeras rationem circuli, plane non intelligo, ecquid sit quod quaeris, nisi addas praedicatum, e. g. quod sit omnium figurarum isoperimetrarum capacissima. Quaerimus v. c. rationem malorum in mundo. Habemus itaque propositionem: mundus continet plurima mala. Ratio quod seu cognoscendi non quaeritur, quia experientia ipsius vicem sustinet, sed ratio cur s. fiendi indicanda, h. e. qua posita intelligibile est, mundum antecedenter respectu huius praedicati non esse indeterminatum, sed qua praedicatum malorum

* Huic annumerare licet rationem *identicam*, ubi notio subiecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat; e. g. triangulum habet tria latera; ubi determinati notio notionem determinantis nec sequitur nec praecedit.

ponitur cum exclusione oppositi. Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata. Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium, sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperiretur. Ideo indeterminatum nobis est, utrum planeta Mercurius circa axem revolvatur necne, siquidem ratione caremus, quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostrae efficitur.

Ut discrimen rationum *antecedenter* et *consequenter* determinantium exemplo illustrem: eclipses satellitum Iovialium nuncupo, quas dico *rationem cognoscendi* suppeditare successivae et celeritate assignabili factae propagationis lucis. Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli afforent Iovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsitan nobis non esset, s. ut ad definitionem datam propius applicem, phaenomena satellitum Iovialium, successivum lucis motum probantia, supponunt hoc ipsum lucis ingenium, sine quo ita contingere non possent, ideoque consequenter tantum hanc veritatem determinant. Ratio autem fiendi, s. cur motus lucis cum assignabili temporis dispendio iunctus sit, (si sententiam Cartesii amplecteris,) in elasticitate globulorum aëris elasticorum ponitur, qui secundum leges elasticitatis ictui aliquantulum concedentes, quod in quovis globulo absorbent punctum tempusculi, per seriem immensam concatenatam summando, perceptibile tandem faciunt. Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset. Si enim globuli aetheris perfecte duri forent, per distantias quantumlibet immensas nullum emissionem inter et appulsum lucis perciperetur temporis intervallum.

Illustris Wolffii definitio, quippe insigni nota laborans, hic mihi emendatione egere visa est. Definit enim ratio-

nem per id, unde intelligi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit. Ubi haud dubie definitum immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *cur* satis videatur communi intelligentiae accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. Si enim recte excusseris, reperies idem, quod *quam ob rationem*, significare. Ideo substitutione rite facta, definitio Wolffiana audiet: ratio est id, ex quo intelligi potest, *quam ob rationem* aliquid potius sit, quam non sit.

Pariter enuntiationi *rationis sufficientis* vocem *rationis determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat, quia, quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter, concipiendam.

PROP. V. Nihil est verum sine ratione determinante.

Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat, nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.

IDEM ALITER

E notione rationis intelligi potest, quodnam praedicatorum oppositorum subiecto tribuendum sit, quodnam removendum. Pone quicquam verum esse sine ratione determinante, nihil afforet, ex quo appareret, utrum oppositorum tribuendum sit subiecto, utrum removendum; neutrum itaque excluditur, et subiectum est respectu utriusque praedicatorum indeterminatum; hinc

non locus veritati, quae tamen cum fuisse sumpta sit, aperta patet repugnantia.
SCHOLION. Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti, communi omnium mortalium sensu stabilitum est. Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum res est; sed dari semper rationem antecedenter determinantem s., si mavis, geneticam aut saltem identicam, e theoremate allegato et definitione iunctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit, sed explanat. Sed pergamus ad rationes *exsistentiam* determinantes.
PROP. VI. Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.
Quicquid enim rationem exsistentiae alicuius rei in se continet, huius causa est. Pone igitur aliquid esse, quod exsistentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.
COROLLARIUM. Quicquid igitur absolute necessario exsistere perhibetur, id non propter rationem quandam exsistit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi exsistentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Exsistit*; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.
SCHOLION. Equidem invenio in recentiorum philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem exsistentiae suae in se ipso habere positam; verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsio-

nis, per se patet. Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse exsistentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cuiusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et exsistentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud exsistet; si unitae tantum concipiuntur, exsistentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cuiusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut exsistentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque, illum exsistere. Et haec quidem in eorum gratiam dicta sint, qui argumento Cartesiano assensum praebent.

PROP. VII. Datur ens, cuius exsistentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario exsistere dicitur. Vocatur Deus.

Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam iunctarum non repugnantia absolvatur adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione, quae sint conferenda, suppetant necesse sit, neque, ubi nihil omnino datur, collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit: sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, exsistat, et quidem (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. nonnisi impossibile foret,) exsistet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.

Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus exsistentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet exsistentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis iunctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res exsistere nequit, pertineant, realitates hac ratione limitatae ex-

sisterent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione exsistant, hoc est, ens constituant infinitum. Cuius entis cum pluralitas, si quam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingentia absolutae necessitati opposita, nonnisi unicum absolute necessario exsistere statuendum est. Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.

SCHOLION. En demonstrationem exsistentiae divinae, quantum eius maxime fieri potest, essentialem et, quamvis geneticae locus proprie non sit, tamen documento maxime primitivo, ipsa nempe rerum possibilitate, comprobatam. Hinc patet, si Deum sustuleris, non exsistentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. Quanquam enim essentias (quae consistunt in interna possibilitate,) vulgo absolute necessarias vocitent, tamen *rebus absolute necessario competere* rectius dicerentur. Etenim essentia trianguli, quae consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanae mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera coniuncta concipiantur; verum triangulo hoc necessarium esse concedo, h. e. si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera, quod idem est ac si dicis: si quid est, est. Quo autem pacto eveniat, ut cogitationi laterum, spatii comprehendendi, cet. notiones suppetant, hoc est, ut sit in genere, quod cogitari possit, unde resultet postea combinando, limitando, determinando notio quaevis rei cogitabilis, id, nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione reale exsisteret, concipi plane non posset. Cartesium equidem novimus exsistentiae divinae argumentum ex ipsa sui interna notione depromptum dedisse, in quo vero quomodo eventu frustratus sit, in scholio paragraphi prioris videre est. Deus omnium entium unicum est, in quo exsistentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate. Et huius nulla manet notio, simulatque ab exsistentia eius discesseris.

PROP. VIII. Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante.

Pone carere. Nihil erit, quod ut exsistens determinet, praeter ipsam re exsistentiam. Quoniam igitur nihilo minus exsistentia determinata est, h. e. ponitur ita, ut quodlibet oppositum omnimodae suae determinationis plane exclusum sit; non alia erit oppositi exclusio, quam quae a positione exsistentiae proficiscitur. Quae vero exclusio cum sit identica, (quippe nihil aliud vetat rem non exsistere, quam quod non exsistentia remota sit,) oppositum exsistentiae per se ipsum exclusum h. e. absolute impossibile erit; h. e. res exsistet absolute necessario, quod repugnat hypothesi.

COROLLARIUM. E demonstratis itaque liquet, nonnisi contingentium exsistentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemptum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

SCHOLION. En demonstrationem principii rationis determinantis, tandem, quantum equidem mihi persuadeo, omni certitudinis luce collustratam. Perspicacissimos nostri aevi philosophos, inter quos ill. Crusium honoris causa nomino, semper de parum solida huius principii demonstratione, quam in omnibus huius materiae scriptis venalem reperimus, conquestos esse satis constat. De cuius mali medela usque adeo vir magnus desperavit, ut vel demonstratione plane incapacem esse hanc propositionem serio contenderet, si vel maxime vera esse concedatur. Verum cur non tam prompta et expedita mihi fuerit huius principii demonstratio, ut unico, sicut vulgo tentatum est, argumento totam absolverem, sed quodam anfractu plena demum certitudine potiri necesse fuerit, ratio mihi reddenda est.

Primo enim inter rationem veritatis et exsistentiae studiose mihi distinguendum erat; quanquam videri poterat, universalitatem principii rationis determinantis in regione veritatum eandem pariter supra exsistentiam extendere. Etenim si verum nihil est, h. e. si subiecto non competit praedicatum, sine ratione determinante, praedicatum exsistentiae absque hac nullum fore etiam

consequitur. Verum ad veritatem firmandam non ratione antecendenter determinante opus esse, sed identitatem praedicatum inter atque subiectum intercedentem sufficere constat. In exsistentibus vero de ratione antecedenter determinante quaestio est, quae si nulla est, ens absolute necessario exsistit, si exsistentia est contingens, eam non posse non praecedere, evictum dedi. Hinc veritas ex ipsis fontibus arcessita meo quidem iudicio purior emersit.

Celeberrimus quidem Crusius exsistentia quaedam per suam ipsorum actualitatem ita determinari putat, ut vanum autumet ultra quicquam requirere. Titius libera volitione agit; quaero: cur hoc potius egerit, quam non egerit? respondet: quia voluit. Cur vero voluit? Haec inepte interrogari autumat. Si quaeris: cur non potius aliud egit? respondet: quia hoc iam agit. Ideo putat, liberam volitionem actu determinatam esse per exsistentiam suam, non antecedenter per rationes exsistentia sua priores; et sola positione actualitatis omnes oppositas determinationes excludi, hinc ratione determinante opus non esse contendit. Verum rem contingentem nunquam, si a ratione antecedenter determinante discesseris, sufficienter determinatam, hinc nec exsistentem esse posse, si libuerit, etiam alio argumento probabo. Actus liberae volitionis exsistit, haec exsistentia excludit oppositum huius determinationis; verum, cum olim non exstiterit et exsistentia per se non determinet, utrum olim fuerit vel non fuerit, per exsistentiam huius volitionis haec quaestio, utrum antea iam exstiterit, an non exstiterit, manet indeterminata; quia vero in determinatione omnimoda haec quoque una omnium est, utrum ens inceperit an minus, ens eatenus erit indeterminatum, neque determinari poterit, nisi praeter ea, quae exsistentiae internae competunt, arcessantur notiones, quae independenter ab exsistentia ipsius sunt cogitabiles. Cum vero it, quod entis exsistentis antecedentem non exsistentiam determinat, praecedat notionem exsistentiae, idem vero, quod determinat, ens exsistens antea non exstitisse, simul a non exsistentia ad exsistentiam de-

terminaverit, (quia propositiones: quare, quod iam exsistit, olim non exstiterit, et quare, quod olim non exstiterit, iam exsistat, revera sunt identicae,) h. e. ratio sit exsistentiam antecedenter determinans: sine hac etiam omnimodae entis illius, quod ortum esse concipitur, determinationi, hinc nec exsistentiae locum esse posse, abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit.

Postremo, cur in demonstratione, ab ill. Wolffio et sectatoribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris huius viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad haec, ut paucis multa complectar, redit. Si quid non haberet rationem, nihil esset eius ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum. Verum ita potius informanda erat argumentandi ratio: si enti non est ratio, ratio ipsius nihil est i. e. non ens. Hoc vero ambabus manibus largior, quippe si ratio nulla est, conceptus ipsi respondens erit non entis; hinc si enti non poterit assignari ratio, nisi cui nullus plane conceptus respondet, ratione plane carebit, quod redit ad supposita. Hinc non sequitur absurdum, quod inde fluere opinabantur. Exemplum expromam in sententiae meae testimonium. Demonstrare ausim secundum hanc concludendi rationem: primum hominem adhuc a patre quodam esse genitum. Pone enim, non esse genitum. Nihil foret, quod ipsum genuerit. Genitus igitur foret a nihilo; quod cum contradicat, eum a quodam genitum esse confitendum est. Haud difficile est captionem argumenti declinare. Si non genitus est, nihil ipsum progenuit. Hoc est, qui ipsum genuisse putaretur, nihil est vel non ens, quod quidem certum est quam quod certissimum: sed praepostere conversa propositio pessime detortum nanciscitur sensum.

PROP. IX. Enumerare et diluere difficultates, quae principium rationis determinantis vulgo sufficientis premere videntur.

Inter impugnatores huius principii agmen ducere, et

solus omnium vicem sustinere posse iure putandus est* S. R. et acutissimus Crusius, quem inter Germaniae, non dicam philosophos, sed philosophiae promotores profiteor vix cuiquam secundum. Cuius mihi dubiorum si bene ceciderit discussio, (quod bonae causae patrocinium spondere videtur,) omnem difficultatem superasse mihi videbor. Primo formulae huius principii exprobrat ambiguitatem et instabilem sensum. Quippe rationem cognoscendi, rationem itidem moralem et alias ideales pro realibus et antecedenter determinantibus subinde usurpari recte notat, ita, ut utram subintelligi velis, saepenumero aegre intelligi queat. Quod telum quia nostra asserta non ferit, declinandum nobis non est. Qui haec qualiacunque nostra examinaverit, videbit me rationem veritatis a ratione actualitatis sollicite distinguere. In priori solum de ea praedicati positione agitur, quae efficitur per notionum, quae subiecto vel absolute vel in nexu spectato involvuntur, cum praedicato identitatem, et praedicatum, quod iam adhaeret subiecto, tantum detegitur. In posteriori circa ea, quae inesse ponuntur, examinatur non *utrum*, sed *unde* exsistentia ipsorum determinata sit; si nihil adest, quod excludat oppositum, praeter absolutam rei illius positionem, per se et absolute necessario exsistere statuenda est; si vero contingenter exsistere sumitur, adsint necesse est alia, quae ita, non aliter, determinando, exsistentiae oppositum iam antecedenter excludant. Et haec quidem de demonstratione nostra generatim.

Maius certe periculum defensoribus huius principii imminet ab obiectione illa clarissimi viri, qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati Stoici postliminio revocati, immo libertatis omnis atque moralitatis elevatae culpam diserte nobis et haud contemnendo argumen-

* Nihil hic ill. Daries detraxisse cupio, cuius argumenta, immo etiam nonnullorum aliorum, magni quidem ad gravandum rationis determinantis principium momenti esse profiteor, sed quoniam hisce e laudato D. Crusio allegandis admodum affinia esse videntur, me responsionem dubiorum ad haec potissimum adstringere posse, haud invitis magnis alioquin viris, autumo.

torum robore impingit. Argumentum ipsius, quanquam non omnino novum, explicatius tamen et validius ab ipso traditum, quantum eius fieri potest enucleate, illibato tamen ipsius robore allegabo.

Si, quicquid fit, non aliter fieri potest, nisi ut habeat rationem antecedenter determinantem, sequitur, ut *quicquid non fit, etiam fieri non possit*, quia videlicet nulla adest ratio, sine qua tamen fieri omnino non potest. Quod quia de omnibus rationum rationibus retrogrado ordine est concedendum, sequitur: omnia naturali colligatione ita conserte contexteque fieri, ut, qui oppositum eventus cuiusdam vel etiam actionis liberae optat, impossibilia voto concipiat, quandoquidem non adest, quae ad illud producendum requiritur ratio. Et ita resumendo eventuum indeclinabilem catenam, quae, ut ait Chrysippus, semel voluit et implicat per aeternos consequentiae ordines, tandem in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorum arguit, omnis sistitur eventuum ultima et tot consectariorum ferax ratio, qua posita, alia ex aliis in secutura postmodum saecula stabili semper lege derivantur. Tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem, qua veluti rima elabi arbitrantur adversarii, impugnat vir clar.; quae videlicet ad infringendam necessitatis vim et efficacitatem nullius plane momenti est. Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum realiter fieri non possit, cum non adsint, quibus ipsi ad exsistendum opus est, rationes, immo adsint in contrarium? Oppositum, ais, separatim sumpti eventus potest tamen cogitari, ideoque possibile est. Sed quid tum? Non potest tamen fieri, quia, ne unquam actu fiat, per rationes iam exsistentes satis cautum est. Accipe exemplum. Caius imposturam fecit. Caio per determinationes suas primitivas, quatenus scilicet homo est, non repugnavit sinceritas; largior. Sed uti iam est determinatus, repugnat utique; quippe adsunt in ipso rationes, quae ponunt contrarium, et sinceritas tribui ipsi nequit, nisi tur-

bato omni rationum implicatarum ordine usque ad primum mundi statum. Nunc audiamus, quae porro inde concludit vir illustris. Ratio determinans non efficit modo, ut haec potissimum actio eveniat, sed ut eius loco alia contingere non possit. Ergo quicquid in nobis accidit, eius consecutioni ita a Deo prospectum est, ut plane non possit aliud consequi. Ergo imputatio factorum nostrorum ad nos non pertinet; sed una omnium causa Deus est, qui eis nos legibus adstrinxit, ut sortem destinatam utcunque adimpleamus. Nonne sic efficitur, ut nullum peccatum Deo displicere possit? quod ubi contingit, eo simul testatur, stabilitam a Deo rerum implicitarum seriem aliud non admittere. Quidnam igitur Deus peccatores increpat de actionibus, quas ut perpetrent, iam inde usque a mundi satu atque ortu cautum est?

CONFUTATIO DUBIORUM

Quando necessitatem hypotheticam, in specie moralem, distinguimus ab absoluta, non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est, *unde* nempe res sit necessaria. Equidem lubens concedo, hic nonnullos philosophiae Wolffianae sectatores quodammodo a veri sensu deflectere, ut, quod per rationum semet hypothetice determinantium catenam positum est, adhuc a necessitate completa remotum aliquantulum sibi persuadeant, quia absoluta caret necessitate. Ego vero in hisce illustri antagonistae assentior, decantatam omnium ore distinctionem vim necessitatis atque certitudinem determinationis parum elevare. Quemadmodum enim *vero* nihil *verius* et *certo* nihil *certius*, sic nec *determinato* quicquam *determinatius* concipi potest. Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine et eorum futuritionem et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu oppositum excluderetur. Hic vero, non *quantopere*, sed *unde* necessaria sit contingentium futuritio,

cardo est quaestionis. Actum creationis mundi in Deo non ambiguum, sed ita certo determinatum esse, ut oppositum Deo indignum, h. e. competere plane non possit, quis est qui dubitet? Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiscuntur. Ita etiam in actionibus hominum liberis, quatenus spectantur ut determinatae, oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur; sed in ipsa volitionum appetituumque propensione, quatenus allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur. Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen, non nexus atque certitudinis differentia absolvitur, quasi hae solae ancipiti futuritione laborantes rationumque colligatione exemptae vaga et ambigua oriundi ratione fruerentur; hoc enim pacto parum commendabiles forent entium intelligentium praerogativis. Verum modus, quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam; nempe nonnisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra ea in brutis s. physico-mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absque ulla arbitrii spontanea inclinatione, necessitentur. Potestatem quidem actionis patrandae ad utramvis partem indifferenter se habere, sola autem beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus oblata inclinatione determinari, in confesso est. Quo huic legi certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet, neque vago nisu quaquaversum in obiecta ferri est libertate uti. Non aliam, ais, ob rationem agit, quam quia ita potissimum *lubuit*. Iam teneo te tua ipsius confessione constrictum. Quid enim est lubitus, nisi voluntatis pro allectamento obiecti ad hanc potius, quam

oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum *libet* s. volupe est actionem per internas rationes determinatam innuit. Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat; est vero nonnisi voluntatis in obiecto pro ratione allectamenti, quo voluntatem invitat, acquiescentia. Ergo est determinatio respectiva, in qua si voluntas aequaliter ponitur allectari, alterum magis volupe esse, idem est, ac aequaliter simulque inaequaliter placere, quod implicat repugnantiam. Accidere autem potest casus, ubi, quae ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et per repraesentationis obscurae alterutram partem versus suprapondium (cuius in sequentibus uberiorem iniiciemus commemorationem,) aliquorsum mens dirigitur.

Brevi, si ita commodum fuerit, dialogo Caium inter, indifferentiae aequilibrii defensorem, et Titium, rationis determinantis patronum, controversiam pervulgatam illustrare liceat.

Caius. Vitae anteactae curriculum morsus mihi quidem conscientiae exagitat, sed hoc unicum superest solacii, si tuis placitis credere fas est, in me non cadere admissorum facinorum culpam, quippe rationum inde usque a mundi incunabulis se invicem determinantium nexu devinctus, quaecunque egi, non potui non agere, et quicunque nunc mihi exprobrat vitia aliudque vitae genus a me inire debuisse nequicquam increpat, inepte agit, pariter ac si me temporis fluxum sistere oportuisse postulet. *Titius.* Cedo! quaenam est illa rationum series, qua te adstrictum fuisse conquereris? Nonne, quaecunque egisti, libenter egisti? Nonne conscientiae tacita dehortatio et formido Dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo? Nonne nihilo secius magis arrisit compotari, ludere, Veneri litare et quae sunt id genus alia? An unquam invitus ad peccandum protractus es? *Caius.* Haec vero minime infitias eo. Probe sentio, me non renitentem et allectamentis strenue obluctantem velut obtorto collo in transversum abreptum esse. Sciens et

lubens me vitiis mancipavi. Verum haec voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio unde mihi obtigit? Nonne antequam contigerit, cum quidem et divinae et humanae leges in partes suas invitarent haesitantem, iam determinatum erat rationum consummatione, ut inflecterer in malam potius, quam bonam partem? Nonne, posita ratione iam omnibus numeris absoluta, rationatum impedire idem est, ac factum infectum reddere? Quaelibet vero voluntatis meae inclinatio ex tua sententia antecedenti ratione perfecte determinata est, et haec porro priori, atque hunc in modum usque ad caput rerum omnium. *Titius.* Iam vero scrupulum tibi eximam. Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandae articulo motiva utrinque p[illegible]ctantia suppeditavit, eorum alterutri temet lubens dedidisti, propterea, quia volupe erat ita potius, quam aliter agere. At ais, iam determinatum erat rationum consummatione, ut inclinarer in partem destinatam. Sed velim cogites, numne ad rationem consummatam actionis requiratur tuae voluntatis secundum allectamenta obiecti spontanea propensio. *Caius.* Cave spontaneam dixeris; non potuit non in hanc partem propendere. *Titius.* Hoc quidem spontaneitatem tantum abest ut tollat, ut potius certissimam reddat, dummodo recto sensu sumatur. Etenim *spontaneitas* est actio a *principio interno* profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur *libertas.* Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinatior, eo homo est liberior. Ex tua argumentatione non fluit, libertatem infringi rationum antecedenter determinantium vi. Satis enim te redarguit confessio, quod non invitus, sed lubens egeris. Hinc non *inevitabilis* fuit actio tua, ut tu quidem subopinari videris, neque enim evitare studuisti, sed *infallibilis* fuit secundum appetitus tui ad circumstantias ita informatas propensionem. Et hoc quidem maiorem tibi culpam impingit. Ita enim vehementer appetiisti, ut ab instituto dimoveri non passus sis. Sed tuo te telo iugulabo. Cedo! quanam ratione libertatis notio-

nem commodius ex sententia tua putas informari debere? *Caius.* Ego quidem arbitror, si abigeres illud quicquid est rationum semet stabili eventu determinantium concatenationis, si concederes hominem in quavis libera actione versus utramque partem indifferenter se habere et, positis omnibus quotcunque finxeris rationibus aliquo determinantibus, tamen quidvis pro quovis eligere posse, tum tandem bene de libertate actum esse confiterer. *Titius.* Deus meliora! Si quod te numen hoc voto potiri pateretur, quam infelix esses omnium horarum homo. Fac te virtutis tramitem ingredi apud animum tuum statuisse. Fac mentem et religionis praeceptis, et quaecunque sunt alia ad firmandum consilium efficacia, probe iam esse communitam. Nunc agendi obtingit occasio. Protinus in deteriorem partem prolaberis, neque enim, quae te invitant, rationes determinant. Quantum te videor mihi audire adhuc plures querimonias iactantem? Ah, quod me sinistrum fatum a salutari consilio subito depulit! Quid opus est praeceptis virtutis navare operam; per sortem fiunt actiones, non determinantur rationibus! Non equidem, inquis, accuso invitam fati cuiusdam me abripientis coactionem, sed illud, nescio quid, lapsum mihi in pessimam partem concilians abominor. Proh pudor! unde mihi detestandus ille appetitus praecise in deterrimam partem, qui aeque facile in oppositam potuit inclinari? *Caius.* Ergo de omni libertate perinde conclamatum est. *Titius.* Vides quam in artum coegerim copias tuas. Noli spectra comminisci idearum; sentis enim te liberum, huius vero libertatis noli notionem confingere parum rectae rationi constantem. Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere. Et hoc quidem rationis determinantis lege exclusum non est. *Caius.* Quanquam vix habeam, quod tibi regeram, tamen internus sensus sententiae tuae mihi videtur obloqui. Da enim casum non magni momenti, si mihi ipsi attentus sum, liberum mihi esse animadverto utroque inclinari, ita ut satis persuasus sim, actionis meae directionem antecedenti rationum serie determinatam non fuisse. *Titius.* Aperiam tibi

tacitam mentis imposturam, quae indifferentiae aequilibrii ludibrium tibi facit. Vis naturalis appetitiva, menti humanae insita, non in obiecta solum, verum etiam in repraesentationes varias intellectui sistendas fertur. Quatenus itaque repraesentationum, quae electionis in casu dato motiva continent, nos ipsos sentimus auctores esse, ita ut attentioni ipsis applicandae, suspendendae aut aliorsum vertendae egregie sufficiamus, consequenter non solum in obiecta appetitui nostro conformiter tendere, sed etiam ipsas rationes obiectivas varie pro lubitu permutare posse conscii sumus, eatenus vix possumus nobis temperare, quin voluntatis nostrae applicationem omni lege exemptam et determinatione stabili privatam arbitremur. Verum si recte sentire allaboramus, quod in casu dato haec, non alia, fiat attentionis in repraesentationum combinationem tendentia, quare, allicientibus ab aliqua parte rationibus, subinde ut libertatis saltem periculum faciamus, attentionem in oppositam partem convertendo, huic suprapondium conciliemus, quod adeoque appetitus *sic*, *non aliter*, *dirigatur*, rationes certe, quae determinant, adesse debere facile convincemur. *Caius*. Multis, fateor, difficultatibus me implicasti, sed te haud minoribus impediri certus sum. Quomodo putas determinatam malorum futuritionem, quorum Deus tandem ultima et determinans causa est, bonitati et sanctitati ipsius conciliari posse? *Titius*. Ne tempus vanis disceptationibus in cassum teramus, quae te suspensum tenent dubitationes, eas paucis expromam nodosque solvam dubiorum. Cum eventuum omnium tam physicorum quam actionum liberarum determinata sit certitudo, consequentia in antecedentibus, antecedentia in ulterius praecedentibus et ita nexu concatenato in citerioribus semper rationibus, donec primus mundi status, qui immediate Deum auctorem arguit, sit veluti fons et scaturigo, ex quo omnia fallere nescia necessitate prono alveo derivantur: hinc putas Deum mali machinatorem haud obscure designari, neque, quam ipse telam orsus est, quaeque primo suo exemplari conformiter in futura sequentis aevi saecula pertexitur,

odisse posse, peccataque operi intexta tanta, quanta per sanctitatem fas est, indignatione prosequi posse videtur, siquidem recidente tandem in ipsum primum molitorem malorum omnium culpa. Haec sunt, quae te premunt dubia; nunc eorum nebulas discutiam. Deus, universitatis rerum primordia capessendo, seriem inchoavit, quae stabili rationum conserte contexteque colligatarum nexu etiam mala moralia et, quae his respondent, physica includit. Verum inde non sequitur, actiones moraliter pravas Deum auctorem incusare posse. Si, quemadmodum fit in mechanicis, entia intelligentia passiva tantum ratione se ad ea haberent, quae ad determinationes et mutationes certas impellunt, non infitior omnium culpam ultimam in Deum machinae architectum devolvi posse. Verum, quae per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate praeditorum voluntatem confiunt, ex interno sane principio, e consciis appetitibus et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt. Hinc, quantumvis rerum statu ante actus liberos aliqua ratione constituto, ens illud intelligens tali circumstantiarum implicitum sit nexu, ut mala moralia certo certius ab ipso futura esse constet et praevidere liceat, tamen haec futuritio determinatur talibus rationibus, in quibus voluntaria ipsorum ad pravam partem directio cardo est; et quae ideo peccantibus agere maxime volupe fuit, eorum causam ipsos dicere oportere, et illicitae voluptatis poenam dare aequitati quam perfectissime convenit. Quod autem adversationem attinet, qua Deum a peccatis abhorrere sanctitate ipsius procul dubio dignum est, sed parum videtur cum decreto mundi conditi stare posse, quod horum malorum futuritionem incluserit, etiam hic non insuperabilis est, quae quaestionem circumdat, difficultas. Sic enim habeto. Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quantaquanta in illas cadit, perfectionem mundique spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu non perfectioribus tantum, quae postmodum propullularent rationum ordine, eventuum

seriebus dedit operam, sed, ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes et ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irrepere passus est, quae admistis quam plurimis malis saltem quicquam boni, quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinae gloriae infinita varietate distinguendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani, utut lugubris, tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit. Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est. Quippe bona ob oculos habuit, quae subductis rationibus nihilo minus remanere cognovit, quaeque una cum infelici lolio eradicare summa sapientia indignum fuit. Ceterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est, rationum antecedentium ordine non invitos urgente et abripiente, sed allectante, quorum irritamentis quanquam certo obsecundatum iri praecognitum fuerit, tamen, cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet. Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandum est, quia iis, concedendo, quodammodo annuerit. Nam ea ipsa malorum, quorum licentia facta erat, strenua allaboratione in melius reducendorum compensatio, quam monendo, minitando, invitando, media suppeditando obtinere annititur, est proprie ille finis, quem ob oculos habuit divinus artifex, quibus itaque cum malorum fruticantes ramos amputet et, quantum salva libertate hominum fieri potest, reprimat, hoc ipso semet pravitatis omnis osorem, quanquam perfectionum, quae nihilo minus elici inde possunt, amatorem patefecit. Sed in viam redeo, ab instituti ratione longius aliquantulum, quam par erat, divagatus.

ADDITAMENTA PROBLEMATIS IX

PRAESCIENTIAE DIVINAE RESPECTU ACTIONUM LIBERARUM LOCUS NON EST, NISI DETERMINATA EORUM RATIONIBUS SUIS FUTURITIO ADMITTATUR

QUI principio nostro subscribunt, semper hoc argumentum valide contra impugnatores urserunt. Quare hac opera supersedens ad ea tantum, quae perspicacissimus Crusius in contrarium affert, respondere satago. Iis, qui ita sentiunt, obiicit indignam Deo sententiam, quasi eum ratiociniis uti sibi persuadeant. In qua quidem opinione, si qui sunt, qui secus autumant, lubens in ill. adversarii partes transeo. Etenim ratiociniorum anfractus divini intellectus immensitatem parum decere concedo. Neque enim abstractione notionum universalium earumque combinatione et ad eruendas consequentias facta collatione infinitae intelligentiae opus est. Verum hic asserimus, Deum praevidere ea non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio, non propter inopiam subsidiorum, quibus haud indigere concedimus: sed quoniam impossibilis per se est praecognitio futuritionis, quae plane nulla est, si exsistentia omnino et per se et antecedenter est indeterminata. Per se enim esse indeterminatam, ex contingentia concluditur; antecedenter esse pariter indeterminatam antagonistae contendunt; ergo plane determinationis h. e. futuritionis expers et in se est et a divino intellectu repraesentari necesse est.

Tandem ingenue fatetur laudatus adversarius, hic non nihil remanere incomprehensibile, quod vero, cum ad infinitum contemplatio rediit, cum obiecti eminentia probe consentit. Verum quantumvis fatear, adyta quaedam reconditioris intelligentiae remanere humano intellectui nunquam reseranda, si in interiorem cognitionem descendere aveas, tamen hic non de modo agitur, ted utrum res ipsa locum habeat, cuius cum oppositae partis sententia repugnantiam inspicere, mortali cognitioni admodum sane proclive est.

INSTANTARIUM CONFUTATIO, QUAS INDIFFERENTIAE AEQUILIBRII DEFENSORES IN SUBSIDIUM VOCANT

Provocant adversae partis patroni, ut exemplis satisfaciamus, quae adeo aperte voluntatis humanae ad quasvis actiones liberas indifferentiam testari videntur, ut vix quicquam apertius esse posse videatur. Cum *par impar* luditur et fabae manu reconditae coniectando lucrandae sunt, alterutrum proloquimur plane absque consilio et absque ulla deligendi ratione. Hisce gemina in casu principis nescio cuius proferunt, qui alicui pyxidum duarum, ponderis, figurae et speciei per omnia similium, liberam fecit electionem, quarum altera plumbum, altera aurum recondidit, ubi nonnisi citra rationem fieri potuit ad alterutram capessendam determinatio. Similia de pedis dextri aut sinistri indifferenti ad promovendum libertate dictitant. Omnibus uno verbo et quod quidem mihi videtur affatim respondebo. Quando in principio nostro de rationibus determinantibus sermo est, non hic unum vel aliud rationum genus intelligitur, e. g. in actionibus liberis rationes intellectui conscio obversantes, sed utcunque determinetur actio, tamen ratione quadam determinata sit necesse est, si eam fieri opus est. Rationes obiectivae in arbitrii determinatione plane deesse possunt, et motivorum cum conscientia repraesentatorum perfectum potest esse aequilibrium, nihilo tamen minus rationibus adhuc permultis locus superest, quae mentem determinare possunt. Hoc enim ancipiti tali dubitatione solum efficitur, ut res a superiori facultate ad inferiorem, a repraesentatione cum conscientia coniuncta ad obscuras redeat, in quibus ab utravis parte omnia perfecte identica esse vix statuendum est. Tendentia appetitus insiti in ulteriores perceptiones in eodem statu diu haerere mentem non patitur. Variato itaque statu internarum repraesentationum mentem aliquorsum inclinari necesse est.

PROP. X. Corollaria quaedam genuina principii rationis determinantis exponere.

1) *Nihil est in rationato, quod non fuerit in ratione.* Nihil enim est sine ratione determinante, adeoque nihil in rationato, quod non arguat rationem sui determinantem. Obiici posset, quod, cum rebus creatis adhaereant limites, inde consequeretur, Deo, qui ipsarum continet rationem, eos pariter adhaerere. Respondeo: qui rebus finitis adhaerent limites, pariter limitatam sui rationem in actione creationis divinae arguunt. Limitata enim est actio Dei creatrix, pro ratione entis limitati producendi. Haec autem actio cum sit determinatio Dei respectiva, quam rebus producendis respondere necesse est, non interna et absolute in ipso intelligibilis, limitationes has Deo interne non competere patet.

2) *Rerum, quae nihil commune habent, una non potest esse ratio alterius.* Ad propositionem praemissam redit.

3) *Non amplius est in rationato, quam est in ratione.* Ex eadem liquet regula.

CONSECTARIUM. Quantitas realitatis absolutae in mundo *naturaliter* non mutatur, nec augescendo nec decrescendo.

DILUCIDATIO. Huius regulae in corporum mutationibus evidentia facillime elucescit. Si e. g. corpus *A* alterum *B* percutiendo propellat, vis quaedam, per consequens realitas*, huic accedit. Verum par motus quantitas corpori impingenti detracta est, igitur virium summa in effectu aequiparatur viribus causae. In incursu quidem corporis minoris elastici in maius lex allegata videtur erroris teneri. Sed nequaquam. Corpus enim elasticum *minus* a *maiori*, in quod incurrit, repercussum vim quandam in partes oppositas nanciscitur, quae si addatur illi, quam in maius transtulit, summam maiorem quidem efficit quantitate incurrentis, ut constat e mechanicis, at, quae hic dicitur vulgo absoluta, verius respectiva nominanda est. Vires enim hae tendunt in partes diversas; ideoque ex effectibus, quos machinae coniunctim applicatae adeoque et in universo summatim

* Hic secundum sensum communem vim impressam, tanquam illatam realitatem, quanquam proprie non sit nisi quaedam realitatis insitae limitatio s. directio, concipere liceat.

spectatae exserere possunt, aestumatae, summa virium cognoscitur, subtrahendo motus in partes contrarias, quippe eatenus semet utcunque tandem destructuros, et remanet motus centri gravitatis, qui, ut notum ex staticis, post conflictum idem est cum eo, qui fuit ante eundem. Quod omnem motus per resistentiam materiae destructionem attinet, haec regulam dictam tantum abest, ut elevet, ut potius stabiliat. Quae enim causarum consensu e quiete orta est vis, tantundem, quantum accepit, in impedimentorum renitentiam absumendo, ad quietem iterum reducitur, et res manet ut ante. Hinc et motus mechanici perpetuitas inexhausta impossibilis; quippe resistentiis semper aliquam vis suae partem impendens, ut nihilo secius ad semet restaurandum illibata permaneat potestas, regulae huic et sanae rationi pariter adversaretur.
Saepenumero vires ingentes oriri videmus ex infinite parvo causae principio. Scintilla pulveri pyrio iniecta quam immensam vim expansivam conciliat? seu etiam alibi avido alimento recepta, quanta incendia, urbium ruinas, et ingentium silvarum diuturnas devastationes producit? Quantam corporum compagem solvit itaque parvula scintillulae unius sollicitatio! Sed hic quae intus in corporum compage recondita fovetur immensarum virium efficax causa, materia nempe elastica, vel aëris, ut in pulvere pyrio (secundum Halesii experimenta), vel materiae igneae, ut in combustibili quovis corpore, manifestatur verius minuta sollicitatione, quam producitur. Elastra compressa intus conduntur, et tantillum sollicitata vires exserunt reciproco attractionis et repercussionis nisui proportionales.
Vires certe spirituum et earum ad ulteriores perfectiones perennatura progressio hac lege exemptae esse videntur. Sed, quod mihi quidem persuasum est, eidem adstrictae sunt. Procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum maiore luce perfundendis inesse debet realitatis, iam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum

quibusdam advertendo, dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, maiori in dies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem), sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur. Quemadmodum paria in corporum vi insita animadvertimus. Motus enim, si recte excutiantur, cum sint non realitates, sed phaenomena, vis autem insita, corporis externi impactu modificata, cum tantundem ex interno efficaciae principio resistat incursui, quantum acquirit in directione impellentis virium, omne in phaenomeno motus virium reale aequipollet illi, quod corpori quiescenti iam insitum erat, quanquam, quae in quiete respectu directionis indeterminata erat interna potestas, impulsu externo tantum dirigatur.

Quae hactenus de impermutabili realitatis absolutae in universo quantitate allegata sunt, ita intelligi debent, quatenus secundum naturae ordinem omnia accidunt. Per Dei enim operam et mundi materialis perfectionem fatiscentem instaurari, intelligentiis caelitus purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius perfectionis fastigium evehi posse, quis est, qui ambigere ausit?

PROP. XI. Corollaria quaedem adulterina, e principio rationis determinantis parum legitime deducta, allegare ac refellere.

1. *Nihil esse sine rationato*, s. quodcunque est, sui habere consequentiam. Vocatur principium consequentiae. Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphaeum auctorem agnoscit. A quo quia eadem ratione, qua principium rationis demonstratum est, pari etiam cum illo ruina concidit. Huius principii, si de rationibus cognoscendi sermo tantum est, veritas est salva. Etenim entis cuiuslibet notio vel est generalis, vel individualis. Si prius, quae de generica notione statuuntur omnibus inferioribus sub eadem complexis

competere, hinc illam harum rationem continere, concedendum est. Si posterius, quae in nexu quodam huic subiecto competunt praedicata, iisdem positis rationibus semper competere debere concludi potest, et ex casu dato determinat veritatem in similibus, hinc habet rationata cognoscendi. Verum si rationata exsistendi hic subintelligimus, entia hisce in infinitum feracia non esse, vel ex postrema huius commentationis sectione videre licebit, ubi permutationis omnis expertem substantiae cuiuslibet, quae nexu cum aliis exempta est, statum rationibus invictis adstruemus.

2. *Rerum totius universitatis nullam alii per omnia esse similem.* Vocatur principium indiscernibilium, quod latissimo, ut fit, sensu sumptum a vero quam longissime discedit. Duplici potissimum ratione demonstratur. Prior argumentandi ratio admodum praeceps levi saltu obiectum transilit, et ideo vix in censum venire meretur. Hae sunt illae argutiae: quaecunque notis omnibus perfecte conveniunt, neque ullo discrimine dinoscuntur, pro uno eodemque ente habenda videntur. Hinc omnia perfecte similia non esse nisi unum idemque ens, cui plura loca assignentur; quod cum sanae rationi adversetur, hanc sententiam secum ipsam pugnare contendunt. Sed quis est, qui fucum argutiarum non animadvertat? Ad perfectam duarum rerum identitatem omnium notarum s. determinationum, tam internarum quam externarum, requiritur identitas. Ab hac omnimoda determinatione ecquisnam exceperit locum? Ideoque non unum idemque ens sunt, quae, utcunque notis internis convenientia, loco saltem discernuntur. Sed quae principio rationis sufficientis falso accepta fertur demonstratio, hic nobis potissimum excutienda est.

Nihil subesse dictitant rationis, cur Deus duabus substantiis diversa assignaverit loca, si per omnia alia perfecte convenirent. Quales ineptiae! Miror gravissimos viros hisce rationum crepundiis delectari. Substantiam unam voca *A*, alteram *B*. Fac *A* locum τοῦ *B* occupare, tum, quia notis internis *A* plane non discrepat a *B*, etiam locum ipsius obtinens per omnia cum ipso erit

identicum, et vocandum erit *B*, quod antea vocatum est *A*; cui vero prius nomen erat *B*, nunc in locum *τοῦ A* translatum vocandum erit *A*. Haec enim characterum differentia diversitatem tantum locorum notat. Cedo igitur, utrum Deus aliud quicquam egerit, si secundum tuam sententiam loca determinaverit? Utrumque perfecte est idem; ideoque permutatio a te conficta nulla est; sed nihili nullam esse rationem perbelle mea quidem sententia convenit.

Adulterina haec lex tota rerum universitate et sapientiae etiam divinae decoro egregie confutatur. Corpora enim, quae dicuntur similaria, aquam, argentum vivum, aurum, salia simplicissima, cet. homogeneis et internis notis perfecte congruere in partibus suis primitivis, et convenit identitati usus atque functionis, cui praestandae sunt destinata, et ex effectibus videndum est, quos semper similes ab iisdem absque ullo notabili discrimine proficisci deprehendimus. Neque hic decet reconditam quandam et sensus effugientem suspicari diversitatem, quasi ut Deus habeat, quo operis sui partes ipse dinoscat; hoc enim esset nodos in scirpo quaerere.

Leibnizium, huius principii auctorem, in fabrica corporum organicorum vel in aliorum a simplicitate maxime remotorum textura notabilem semper diversitatem animadvertisse, et recte in omnibus eius generis praesumere posse, concedimus. Neque enim, ubi plura admodum ad componendum quiddam consentire necesse est, pares semper determinationes resultare posse patet. Inde foliorum eiusdem arboris vix par perfecte simile reperias. Sed hic universalitas principii huius metaphysica tantum repudiatur. Ceterum et in figuris corporum naturalium identitatem exemplaris saepenumero reperiri, vix infitiandum videtur. In crystallisationibus v. g. inter infinita diversa non unum atque alterum reperiri perfecta similitudine aliud exscribens, quis est, qui contendere ausit?

SECTIO III

BINA PRINCIPIA COGNITIONIS METAPHYSICAE, CONSECTARIORUM FERACISSIMA, APERIENS, E PRINCIPIO RATIONIS DETERMINANTIS FLUENTIA

I

PRINCIPIUM SUCCESSIONIS

PROP. XII. Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.

Hinc substantia simplex omni nexu externo exempta, sibique adeo solitario relicta, per se plane est immutabilis.

Porro, nexu etiam cum aliis complexa, si haec relatio non mutatur, nulla etiam interni status in ipsa contingere potest permutatio. In mundo itaque motus omnis experte (quippe motus est nexus permutati phaenomenon) nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu.

Hinc nexu substantiarum plane abolito, successio et tempus pariter facessunt.

DEMONSTRATIO

Fac, substantiam aliquam simplicem nexu aliarum solutam solitario exsistere; dico nullam status interni permutationem ipsi contingere posse. Cum enim, quae iam competunt substantiae internae determinationes, rationibus internis ponantur cum exclusione oppositi, si aliam determinationem succedere vis, alia tibi ratio ponenda est, cuius cum oppositum sit in internis, et nulla externa ratio accedat, per supposita, illam enti induci non posse, aperte liquet.

Idem aliter. Quaecunque ratione determinante ponuntur, ea simul cum ipsa poni necesse est; posita enim ratione determinante non poni rationatum, absurdum est.

Quaecunque itaque in statu aliquo substantiae simplicis sunt determinantia, cum iis omnia omnino determinata simul sint necesse est. Quia vero mutatio est determinationum successio, s. ubi determinatio quaedam oritur, quae antea non fuit, adeoque ens determinatur ad oppositum cuiusdam, quae ipsi competit, determinationis, haec per ea, quae in substantia intrinsecus reperiuntur, contingere nequit. Si igitur contingit, e nexu externo eam proficisci necesse est.

Adhuc quodammodo aliter. Fac, oriri nominatis sub condicionibus mutationem; quia exsistere incipit, cum antea non fuerit, h. e. cum substantia determinata esset ad oppositum, neque accedere sumantur praeter interna, quae aliunde substantiam determinent, iisdem rationibus, quibus certo modo substantia determinata habetur, determinabitur ad oppositum, quod est absurdum.

DILUCIDATIO

Hanc veritatem, quanquam ab adeo facili et fallere nescia rationum pendeat catena, adeo non animadverterunt, qui philosophiae Wolffianae nomen dant, ut potius substantiam simplicem e principio activitatis interno continuis mutationibus fieri obnoxiam contendant. Equidem ipsorum argumenta probe novi, sed quam ficulnea sint, haud minus mihi persuasum est. Ubi enim arbitrariam definitionem vis ita informarunt, ut id, quod rationem continet *mutationum*, significet, cum potius rationem continere *determinationum* statuenda sit, pronum certe ipsis erat in errorem prolabi.

Si quis porro scire averet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur vicissitudo, oriantur, cum ex internis substantiae cuiuslibet solitario consideratae non fluant, is ad ea, quae per nexum rerum h. e. mutuam ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat. Ceterum quia haec fusius hic explicare aliquanto prolixius foret cancellis dissertationis nostrae, rem aliter certe se habere non posse, demonstratione nostra assertum esse sufficit.

USUS

1. Realem corporum exsistentiam, quam contra idealistas non alia nisi probabilitatis via tueri hucusque sanior philosophia potuit, ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, per demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter etiam motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur, nos corporis cuiusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset re vera, cuius cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum, quod corpus nostrum vocamus, inde facile concludi potest.

2. Harmoniam praestabilitam Leibnizianam funditus evertit, non, quod plerumque fit, per rationes finales, quae Deum dedecere putantur, quae instabile haud raro subsidium suppeditant, sed interna sui ipsius impossibilitate. Animam quippe humanam, reali rerum externarum nexu exemptam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur.

3. Sententia corporis cuiusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum.

4. Dei immutabilitatem essentialem non e ratione cognoscendi, quae ab infinita ipsius natura deprompta est, sed e genuino sui principio deducit. Summum enim numen omnis omnino dependentiae exsors, cum, quae ipsi competunt determinationes, nullo plane externo respectu stabiliantur, status mutatione plane vacare, abunde ex assertis elucet.

SCHOLION. Poterat fortasse cuipiam principium adductum pravitatis suspectum videri, propter indissolubilem nexum, quo anima humana hoc pacto in functionibus internis cogitationum obeundis alligata materiae

est, quod a materialistarum perniciosa opinione non longe remotum videtur. Verum ideo statum repraesentationum animae non adimo, quanquam immutabilem et sibi iugiter simillimum profitear, si nexu externo soluta plane foret. Et quam mihi impingere fortasse quisquam conaretur litem, eam in recentiorum partes ablego, qui conspirante consensu necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem uno veluti ore profitentur. Quorum ut unum testem appellem, ill. Crusium nomino, quem in sententiam meam ita pedibus euntem animadverto, ut animam illi legi adstrictam aperte asserat, qua conatus in repraesentationes cum conatu substantiae suae in motum quendam externum semper coniunctus sit, adeoque hoc per impedimenta sufflato illum quoque impediri. Quanquam vero hanc legem non ita arbitratur necessariam, ut ea solvi Deo ita volente non possit, tamen quia naturam suam ipsi adstrictam esse concedit, etiam hanc transcreari oportere, confitendum ipsi foret.

II

PRINCIPIUM COEXSISTENTIAE

PROP. XIII. Substantiae finitae per solam ipsarum exsistentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi exsistentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustinentur.

DEMONSTRATIO. Substantiae singulae, quarum neutra est causa exsistentiae alterius, exsistentiam habent separatam, h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cuiuslibet exsistentia simpliciter, nihil ipsi inest, quod arguat exsistentiam aliarum a se diversarum. Quoniam vero relatio est determinatio respectiva, h. e. in ente absolute spectato haud intelligibilis, haec pariter ac ratio eius determinans per exsistentiam substantiae in se positam intelligi nequit. Si praeter hanc igitur nihil insuper accesserit, nulla inter omnes relatio nullumque plane commercium foret. Cum ergo,

quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent exsistentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae, nempe Deo, exsistentium generali principio, pendere confitendum est. Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit exsistentiam, mutuus inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem, quod exsistentiam dat, intellectus divini schema, quatenus exsistentias ipsarum correlatas concepit, eorum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium huius divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet.

DILUCIDATIO

Coexsistentiam substantiarum universi ad nexum inter eas stabiliendum non sufficere, sed communionem quandam originis et harmonicam ex hoc dependentiam insuper requiri, primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor. Etenim ut nervum demonstrationis aliquantulum resumam: si substantia *A* exsistit, et exsistit praeterea *B*, haec ideo in *A* nihil ponere censeri potest. Fac enim, in *A* aliquod determinare, hoc est, rationem continere determinationis *C*; quia haec est praedicatum quoddam relativum, non intelligibile, nisi praeter *B* adsit *A*, substantia *B* per ea, quae sunt ratio *τοῦ C*, supponet exsistentiam substantiae *A*. Quoniam vero, si substantia *B* sola exsistat, per ipsius exsistentiam plane sit indeterminatum, utrum quoddam *A* exsistere debeat necne, ex exsistentia ipsius sola non intelligi potest, quod ponat quicquam in aliis a se diversis, hinc nulla relatio nullumque plane commercium. Si igitur Deus praeter substantiam *A* alias, *B*, *D*, *E*, in infinitum creavit, tamen e data ipsarum exsistentia non protinus sequitur mutua ipsarum in determinationibus dependentia. Neque enim, quia praeter *A* exsistit etiam *B*, *D*, *E*, et sit *A* quomodocunque in se determinatum, inde sequitur, ut *B*, *D*, *E* huic conformes habeant exsistendi determinationes.

Adeoque in modo communis a Deo dependentiae adsit necesse est ratio dependentiae etiam ipsarum mutuae. Et qua ratione id efficiatur, intellectu proclive est. Schema intellectus divini, exsistentiarum origo, est actus perdurabilis (conservationem appellitant), in quo si substantiae quaevis solitario et absque determinationum relatione a Deo conceptae sunt, nullus inter eas nexus nullusque respectus mutuus orietur; si vero in ipsius intelligentia respective concipiantur, huic ideae in continuatione exsistentiae conformiter postea determinationes semet semper respiciunt, h. e. agunt reaguntque, statusque quidam singularum externus est, qui, si ab hoc principio discesseris, per solam ipsarum exsistentiam nullus esse posset.

USUS

1. Quoniam locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas determinationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur; quoniam porro per demonstrata innotuit, solam substantiarum exsistentiam per se nexum cum aliis non involvere: patet, si plures substantias exsistere ponas, inde non simul locum et situm et, quod hisce relationibus omnimodis conflatur, spatium determinari. Sed quia nexus substantiarum mutuus requirit intellectus divini in efficaci repraesentatione respective conceptam delineationem, haec vero repraesentatio Deo plane arbitraria est, adeoque admitti pro ipsius beneplacito periter ac omitti potest: sequitur, substantias exsistere posse ea lege, *ut nullo sint in loco*, nullaque plane, respectu rerum universitatis nostrae, relatione.
2. Quoniam substantiae tales, universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse possunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum, situm et spatium efficiant: mundum component illius, cuius partes nos sumus, ambitu exemptum, i. e. solitarium. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est.

3. Cum itaque exsistentia substantiarum simpliciter ad commercium mutuum et determinationum respectus plane sit insufficiens, adeoque nexu externo arguat communem omnium causam, in qua respective informata sit earum exsistentia, neque sine hac principii communione nexus universalis concipi possit, evidentissimum inde depromitur summae rerum omnium causae, i. e. Dei, et quidem unius, testimonium, quod mea quidem sententia demonstrationem illam contingentiae longe antecellere videtur.

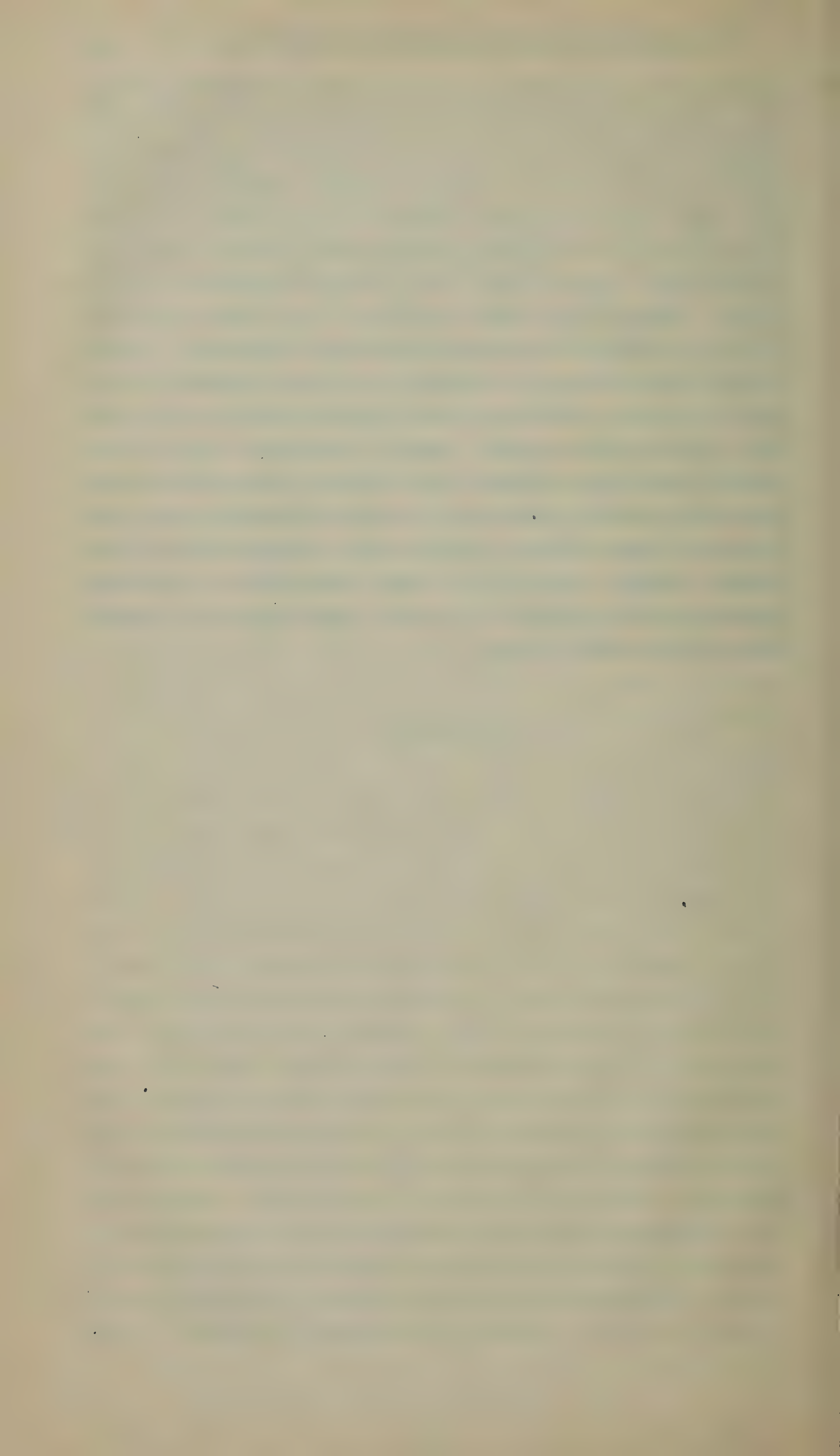
4. Insana etiam Manichaeorum opinio, qui duo principia pariter prima atque a se haud dependentia mundi imperio praeficiebant, nostro principio funditus evellitur. Non enim potest substantia cum rebus universi quicquam habere commercii, nisi vel earum communis sit causa, vel ab eadem cum his causa profecta sit. Ideoque si horum principiorum alterutrum substantiarum omnium causam dictites, alterum nullo modo quicquam in ipsis determinare potest; si alterutrum aliquarum saltem causam, hae cum reliquis nihil habere possunt commercii. Aut tibi statuendum est, unum horum principiorum vel ab altero vel utrumque a communi causa pendere, quod pariter contrariatur hypothesi.

5. Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h. e. substantiae a se diversae mutuo agant (quippe una in altera nonnulla determinat), spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper iunctam esse necesse est. Cuius actionis et reactionis universalis per omnem spatii, in quo corpora se respiciunt, ambitum, si phaenomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur *attractio*, quae cum per solam compraesentiam efficiatur, in distantias quaslibet pertingit, et est *attractio Newtoniana* s. universalis gravitas; quam adeoque eodem substantiarum nexu effici probabile est, quo spatium determinant, hinc maxime primitivam, cui materia adstricta est, naturae legem esse, quae nonnisi Deo immediato statore iugiter durat, secundum ipsam eorum sententiam, qui se Newtoni asseclas profitentur.

6. Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi (per demonstrata), sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, quaecunque in quavis reperiuntur determinationes et mutationes, semper respiciunt quidem externa, sed influxus physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum *harmonia* universalis. Neque tamen *praestabilita* illa *Leibniziana*, quae proprie *consensum*, non *dependentiam* mutuam substantiis inducit, inde progignitur; nec enim artificiorum technis in rationum concinnatarum serie adaptatis ad conspirationem substantiarum efficiendam Deus utitur, neque porro specialis semper Dei influxus, i. e. commercium substantiarum per *causas occasionales Malebranchii* hic statuitur; eadem enim, quae substantias exsistentes reddit et conservat individua actio, mutuam ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit; sed est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem, quod exsistentiam rerum stabilit, principium ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae exsistentiae suae origini adhaerent, determinationes mutuum commercium sit stabilitum; quare eodem iure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quanquam huius naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione. Interim systema universalis substantiarum commercii ita informatum pervulgato illo *influxus physici* aliquanto certe est emendatius, originem scilicet ipsam aperiens mutui rerum nexus, extra substantiarum solitario consideratarum principium quaerendam, in quo tritum illud causarum efficientium systema potissimum a vero aberravit.

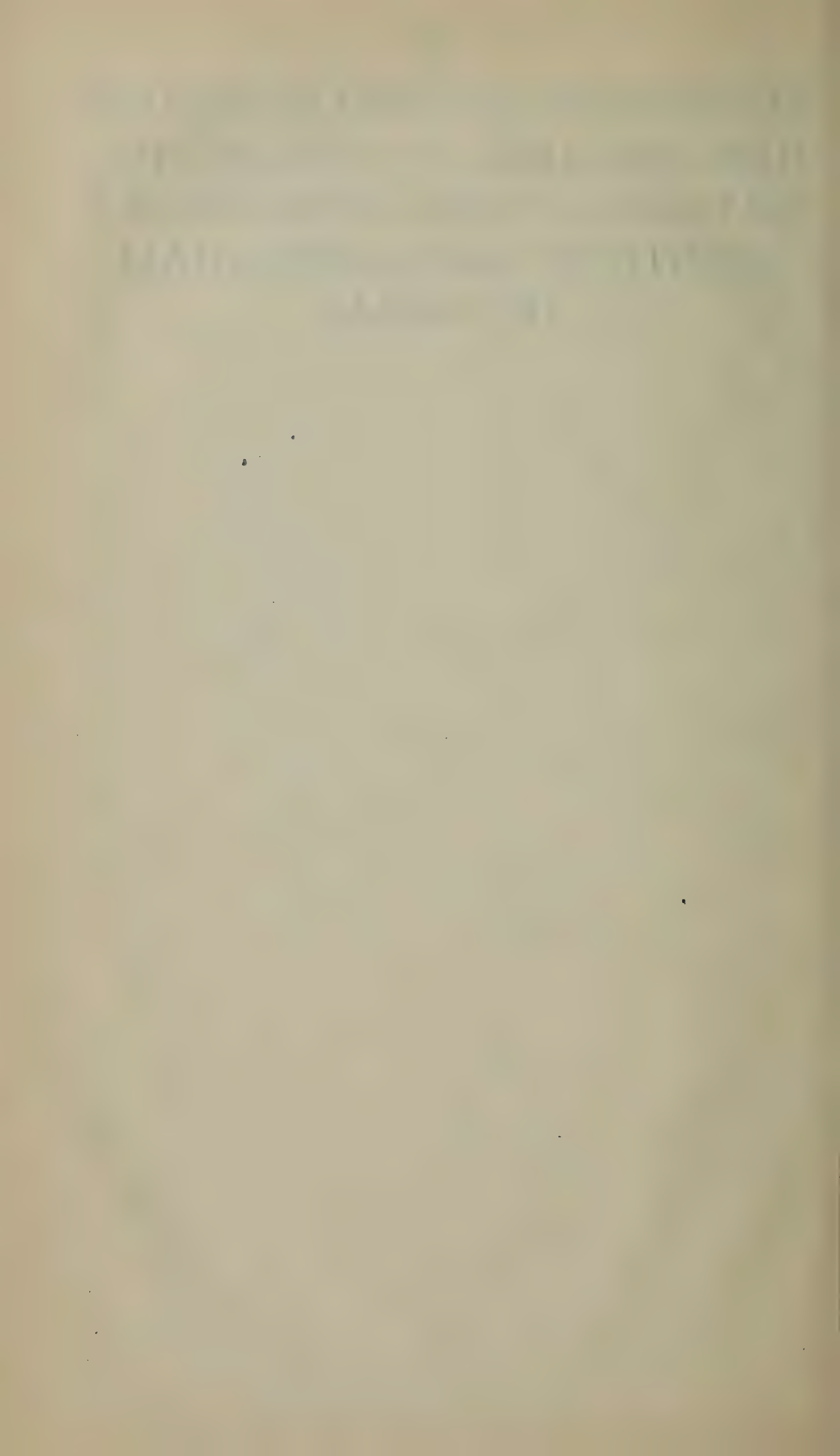
SCHOLION. En igitur, Lector benevole, principia duo cognitionis metaphysicae reconditioris, quorum ope in regione veritatum haud contemnenda dicione potiri licet. Qua quidem ratione si haec scientia sollerter colatur, non adeo sterile deprehendetur ipsius solum, et quod ipsi intentatur a contemptoribus otiosae et umbraticae subtilitatis opprobrium, cognitionis nobilioris larga messe redarguetur. Sunt quidem, qui, depravatarum consequentiarum in scriptis acerrimi venatores, e sententiis aliorum semper quoddam virus elicere docti sunt. Hos vero fortasse etiam in his nostris nonnullae in peiorem sensum detorquere posse, quanquam non iverim infitias, eos tamen sensu suo abundare passus mearum partium esse reor, non quod cuipiam fortasse perperam iudicare libeat, curare, sed in recto indaginis atque doctrinae tramite pergere, in quo conamine ut faveant, quicunque de litteris ingenuis bene cupiunt, quanta decet observantia, rogo.

FINIS



II

METAPHYSICAE CUM GEOMETRIA IUNCTAE USUS IN PHILOSOPHIA NATURALI, CUIUS SPECIMEN I. CONTINET MONADOLOGIAM PHYSICAM



QUAM CONSENTIENTE AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM ORDINE DISSERTATIONE PUBLICA PRO LOCO HABENDA DIE X. APRILIS HORIS VIII–XII IN AUDITORIO PHIL. DEFENDET M. IMMANUEL KANT, RESPONDENTE LUCA DAVIDE VOGEL, REG. BOR. S. THEOL. CULTORE, OPPONENTIBUS ADOLESCENTIBUS INGENUIS AC PERPOLITIS LUDOVICO ERNESTO BOROWSKI, REGIOM. BOR. S. THEOL. CULTORE, GEORGIO LUDOVICO MUEHLENKAMPF, TREMPIA AD DARKEHMIAM BORUSSO S. THEOL. CULTORE, ET LUDOVICO IOANNE KRUSEMARCK, KYRIZENSI MARCHICO S. THEOL. CULTORE. ANNO MDCCLVI.

VIRO ILLUSTRISSIMO, GENEROSISSIMO ATQUE EXCELLENTISSIMO DOMINO WILHELMO LUDO- VICO DE GROEBEN, POTENTISSIMI PRUSSORUM REGIS ADMINISTRO STATUS ET BELLI INTIMO, SUMMAE APPELLATIONUM, QUAE IN PRUSSIA EST, CURIAE PRAESIDI EMINENTISSIMO, AL- BERTINAE NOSTRAE PROTECTORI VIGILANTISSI- MO, NEC NON COLLEGII STIPENDIORUM DIREC- TORI GRAVISSIMO, DOMINO HAEREDITARIO TERRARUM THARAU, KARSCHAU ET RELIQUA, MUSARUM MAECENATI INCOMPARABILI, HEROI SUO IN BENIGNITATEM PROPENSISSIMO, CO- LUMNAS HASCE DEVOTISSIMO ANIMO SACRAS VOLUNT PRAESES ET RESPONDENS.

QUI rerum naturalium perscrutationi operam navant, emunctioris naris philosophi in eo quidem unanimi consensu coaluerunt, sollicite cavendum esse, ut ne quid temere et coniectandi quadam licentia confictum in scientiam naturalem irrepat, neve quicquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete in cassum tentetur. Quo consilio certe nihil philosophiae salutarius atque utilius poterat cogitari. Verum quoniam in linea recta veritatis vix cuiquam liceat mortalium stabili incessu progredi, quin in alterutram partem passim exorbitetur, quidam huic legi usque adeo indulserunt, ut in indaganda veritate alto se committere minime ausi, semper litus legere satius duxerint et nihil nisi ea, quae experientiae testimonio immediate innotescunt, admiserint. Ex hac sane via leges naturae exponere profecto possumus, legum originem et causas non possumus. Qui enim phaenomena tantum naturae consectantur, a recondita causarum primarum intelligentia semper tantundem absunt, neque magis unquam ad scientiam ipsius corporum naturae pertingent, quam qui altius atque altius montis cacumen ascendendo caelum se tandem manu contrectaturos esse sibi persuaderent.

Igitur qua se plerique in rebus physicis commode vacare posse autumant, sola hic adminiculo est et lumen accendit metaphysica. Corpora enim constant partibus; quibus quomodo sint conflata, utrum sola partium primitivarum compraesentia, an virium mutuo conflictu repleant spatium, haud parvi sane interest, ut dilucide exponatur. Sed quo tandem pacto hoc in negotio metaphysicam geometriae conciliare licet, cum gryphes facilius equis, quam philosophia transscendentalis geometriae iungi posse videantur? Etenim cum illa spatium in infinitum divisibile esse praefracte neget, haec eadem, qua cetera solet, certitudine asseverat. Haec vacuum spatium ad motus liberos necessarium esse contendit, illa explodit. Haec attractionem s. gravitatem universalem a causis mechanicis vix explicabilem, sed ab insitis corporum in quiete et in distans agentium viribus profi-

ciscentem commonstrat, illa inter vana imaginationis ludibria ablegat.

Quam litem cum componere haud parvi laboris esse appareat, saltem aliquid operae in eo collocare statui, aliis, quorum vires magis sufficiunt huic negotio, ad ea perficienda invitatis, quae hic solum afficere satagam.

Coronidis loco tantum addo: cum principium omnium internarum actionum s. vim elementorum insitam motricem esse necesse sit, et extrinsecus quidem applicatam, quoniam illa praesens est externis, nec aliam ad movenda compraesentia vim concipere possimus, nisi quae illa vel repellere vel trahere conatur, neque porro posita sola vi repellente, elementorum ad componenda corpora colligatio, sed dissipatio potius, sola autem attrahente colligatio quidem, non vero extensio definita ac spatium intelligi queat, in antecessum iam quodammodo intelligi posse, qui bina haec principia ex ipsa elementorum natura et primitivis affectionibus deducere valet, eum ad explanandam interiorem corporum naturam non contemnendi momenti operam contulisse.

SECTIO I

MONADUM PHYSICARUM EXSISTENTIAM GEOMETRIAE CONSENTANEAM DECLARANS

PROP. I. DEFINITIO. Substantia simplex, monas* dicta, est, quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim exsistere potest.

PROP. II. THEOREMA. Corpora constant monadibus.

Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent exsistentiam. Quoniam autem talibus partibus compositio non est nisi relatio, hinc determinatio in se contingens, quae salva ipsarum exsistentia tolli potest, patet, compositionem omnem corporis abrogari posse, superstitibus nihilo secius partibus omnibus, quae antea erant compositae. Compositione autem omni sublata, quae supersunt partes, plane non habent compositionem, atque adeo pluralitate substantiarum plane sunt destitutae, hinc simplices. Corpus ergo quodvis constat partibus primitivis absolute simplicibus, h. e. monadibus.

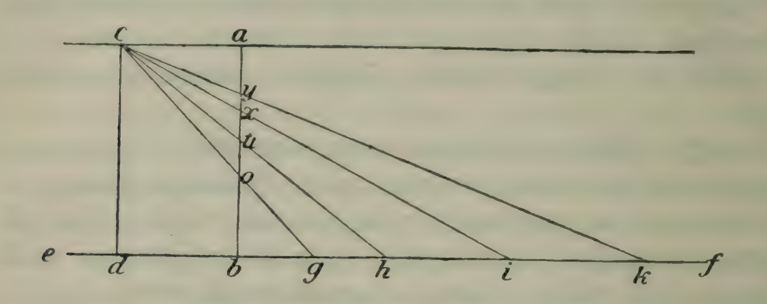
SCHOLION. Consulto in demonstratione praesenti celebratum illud rationis principium omittens, institutum e communi, cui nemo non subscribit philosophorum, notionum adunatione confeci, subveritus, ne quorum animi ab hoc principio sunt alieni, tali ratione minus convincantur.

PROP. III. THEOREMA. Spatium, quod corpora implent, est in infinitum divisibile, neque igitur constat partibus primitivis atque simplicibus.

Data linea *ef* indefinite producta, h. e. ita, ut ulterius semper pro lubitu produci possit, alia *ab*, physica, h. e. si ita arridet, partibus materiae primitivis conflata, insistat ipsi ad angulos rectos. Ad latus alia erecta sit,

* Quoniam instituti mei ratio est, nonnisi de ea simplicium substantiarum classe commentandi, quae corporum primitivae sunt partes, me in posterum terminis *substantiarum simplicium, monadum, elementorum materiae, partium corporis primitivarum* tanquam synonymis usurum, in antecessum moneo.

cd, priori aequalis et similiter posita, quod fieri posse non solum sensu geometrico, sed et physico non infitiaberis. Notentur in linea *e f* puncta quaelibet, *g*, *h*, *i*, *k*, et sic in indefinitum. Primo nemo in dubium vocabit, inter duo quaevis puncta seu, si mavis, monades datas,



lineam rectam physicam duci posse. Sit itaque ducta *cg*, et locus, ubi haec intersecat perpendicularem *ab*, erit *o*. Iam ducta concipiatur alia linea physica inter puncta *c* et *h*, et erit locus *u*, ambabus lineis *c h* et *a b* communis, puncto *a* propior. Sicque porro, ductis ex eodem puncto *c* ad quaevis in linea *e f*, in infinitum producta, puncta, *i*, *k*, cet., semper puncta intersectionis, *x*, *y* cet. propinquiora fient puncto *a*, ut vel geometriae plane ignaro per se liquet. Et si putas, lineas hasce physicas tandem iusto artiores sibi contiguas fore, ut iuxta se consistere non possint, inferiores ductae auferri possunt, et nihilo minus patet, loca intersectionis puncto *a* magis magisque appropinquare debere*, prouti in linea indefinita *e f* longinquius atque longinquius punctum notaveris. Quae vero longinquitas quia in infinitum prorogari potest, appropinquatio etiam intersectionis versus punctum *a* infinitis incrementi partibus augescere potest. Neque vero unquam intersectio hoc pacto in punctum *a* cadet; quippe punctis *c* et *a* aequaliter distantibus a linea *e f*, linea puncta *c* et *a* iungens et, quousque libet, continuata semper tantundem distabit

* Neque unquam puncta *y* et *x* coincidere possunt, quia alias lineae *cy* et *cx* aeque coinciderent, et coincideret linea *ck* lineae *ci*, quod contra postulata.

a subiecta linea *e f*, neque huic unquam occurrere potest, quod contra hypothesin. Adeoque continua divisione lineae *o a* nunquam pervenitur ad partes primitivas non ulterius dividendas, h. e. spatium est in infinitum divisibile, nec constat partibus simplicibus.

SCHOLION. Demonstrationem hanc a permultis physicorum iam usurpatam huc allegavi et quantum maxima fieri potuit perspicuitate ad physicum spatium accommodavi, ne, qui generali de diversitate spatiorum geometrici et naturalis discrimine utuntur, exceptione quadam elabantur. Sunt quidem et aliae eiusdem sententiae demonstrationes in promptu, quarum ut unicam allegem, triangulum aequilaterum e monadibus, si ita arridet, constructum concipe, cuius si duo latera producantur in indefinitum, inque hisce sumpseris distantias duplo, triplo, quintuplo, centuplo etc. lateribus trianguli dati maiores, harum extremitates lineis physicis iungi possunt, quae erunt in eadem ratione, ut illae, tertio trianguli latere maiores tantundemque pluribus particulis simplicissimis constabunt. Quia vero inter quamlibet harum monadum atque eam, quae in vertice anguli constituta est, lineae physicae ductae concipi possunt, hae basin trianguli dati infinities dividunt, adeoque spatii divisibilitatem infinitam egregie tuentur. Sed qui demonstrationem superius allatam absque praeiudicatarum opinionum impedimentis perspexerit, omnibus aliis vacare meo quidem iudicio potest.

PROP. IV. THEOREMA. Compositum in infinitum divisibile non constat partibus primitivis s. simplicibus. Cum in composito in infinitum divisibili nunquam perveniatur dividendo in partes omni compositione exutas, quae autem dividendo non tolli potest compositio, tolli plane non possit, nisi omnem compositi exsistentiam abrogaveris; quia vero, quae in composito remanent compositione omni sublata, partes audiunt simplices Prop. I: compositum infinities divisibile talibus non constare liquet.

SCHOLION. Non alienum fore ab instituti ratione autumavi, post vindicatas corpori cuilibet partes primi-

tivas simplices, et post assertam infinitam spatii sui divisionem, cavere, ne quisquam monades pro infinite parvis corporis particulis habeat. Etenim spatium, quod est substantialitatis plane expers et relationis externae unitarum monadum phaenomenon, vel in infinitum continuata divisione plane non exhauriri, abunde hoc pacto patescit; in quocunque autem composito compositio est nonnisi accidens, et sunt substantialia compositionis subiecta, illud infinitam pati divisionem absonum est. Inde enim etiam sequeretur, partem quamlibet corporis primitivam ita esse comparatam, ut nec mille aliis, nec myriadibus, nec millionum millionibus, uno verbo, non, quotcunque assignare libuerit, iuncta particulam quamlibet materiae constituat, quod certe haud obscure omnem substantialitatem compositi tollit, neque itaque in corpora naturae cadere potest.

COROLLARIUM. Corpus igitur quodlibet definito constat elementorum simplicium numero.

PROP. V. THEOREMA. Quodlibet corporis elementum simplex, s. monas, non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minús ipsius simplicitate.

Cum corpus quodlibet definito conflatum sit elementorum simplicium numero, spatium vero, quod implet, infinitam patiatur divisionem, quodlibet horum elementorum partem spatii occupabit ulterius adhuc divisibilem, h. e. spatium assignabile implebit.

Cum vero divisio spatii non sit separatio eorum, quorum unum ab alio semotum propriam habet sibique sufficientem exsistentiam, sed nonnisi pluralitatem seu quantitatem quandam in externa relatione arguat, patet non inde pluralitatem partium substantialium consequi; quae cum sola simplicitati monadis substantiali contrarietur, divisibilitatem spatii simplicitati monadis non adversari affatim patet.

SCHOLION. Non alia certe in disquisitione elementorum magis obstitit geometriae cum metaphysica connubio sententia, quam praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii, quod elementum occupat, elementi etiam ipsius in partes sub-

stantiales divisionem argueret. Quod usque adeo extra dubitationis aleam positum esse vulgo autumatum est, ut, qui spatii realis divisionem infinitam tuentur, a monadibus quoque toto caelo abhorrerent, et qui monadibus subscribunt, spatii geometrici affectiones pro imaginariis habere suarum partium rati sint. Verum cum e supra demonstratis aperte liqueat, nec geometram falli nec, quae apud metaphysicum residet, sententiam a vero aberrare, hanc, quae utrosque diremit, opinionem, ac si elementum quoad substantiam absolute simplex spatium salva sua simplicitate implere non possit, utique falli necesse est. Quae enim spatiolum quoddam bifariam dividit linea aut superficies, partem spatii unam utique extra aliam exsistere indigitat. Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon, unius eiusdemque substantiae relationem bifariam dividi posse, simplicitati vel, si mavis, unitati substantiae non contrariatur. Quod enim est ab utraque lineae dividentis parte, non est quicquam a substantia ita separabile, ut ab ipsa etiam semotum propriam exsistentiam tueatur, quod ad divisionem realem, quae tollit simplicitatem, utique requiritur, sed est unius eiusdemque substantiae utrinque exercita actio s. relatio, in qua quidem aliquam pluralitatem invenire non est substantiam ipsam in partes divellere.

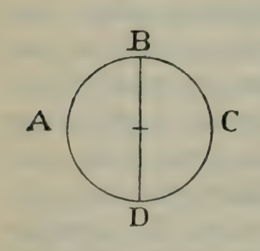
PROP. VI. THEOREMA. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione.

Cum in monade non adsit pluralitas substantiarum, interim tamen quaevis solitario posita spatium repleat, per praecedentia ratio spatii repleti non in positione substantiae sola, sed in ipsius respectu externarum relatione quaerenda erit. Quia vero spatium replendo utrinque sibi immediate praesentes ab ulteriori arceat ad se invicem appropinquatione, adeoque in ipsarum positu quicquam determinet, mensuram nempe propin-

quitatis, ad quam ipsa sibi accedere possunt, limitando, actionem exserere patet et quidem in spatio quaquaversum determinato, hinc spatium hoc sphaera activitatis suae replere concedendum est.

PROP. VII. PROBLEMA. Spatium, quod quaelibet monas sphaera activitatis suae occupat, salva ipsius simplicitate, ulterius a difficultatibus vindicare.

Si monas, quemadmodum contendimus, spatium definitum implet, illud quovis alio finito exprimi poterit.



Repraesentet igitur circellus $A\ B\ C\ D$ spatiolum, quod monas occupat activitate sua, erit $B\ D$ diameter sphaerae huius activitatis, h. e. distantia, ad quam alia, ipsi in B et D praesentia, arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Verum ideo cave dixeris, hanc esse diametrum ipsius monadis, quod utique absonum foret. Neque etiam quicquam a sententia nostra magis est alienum. Etenim cum spatium solis externis respectibus absolvatur, quodcunque substantiae est internum, h. e. substantia ipsa, externarum determinationum subiectum, proprie non definitur spatio, sed quae ipsius determinationum ad externa referuntur, ea tantummodo in spatio quaerere fas est. At, ais, in hoc spatiolo adest substantia, et ubique in eodem praesto est, igitur qui dividit spatium, dividit substantiam? Respondeo: spatium hoc ipsum est ambitus externae huius elementi praesentiae. Qui itaque dividit spatium, quantitatem extensivam praesentiae suae dividit. At sunt praeter praesentiam externam, h. e. determinationes substantiae respectivas, aliae internae, quae nisi forent, non haberent illae, cui inhaererent, subiectum. Sed internae non sunt in spatio, propterea quia sunt internae. Neque itaque divisione externarum determinationum ipsae dividuntur, adeoque nec subiectum ipsum s. substantia hoc pacto dividitur. Pariter ac si dixeris: Deus omnibus rebus creatis per actum conservationis interne praesto est, qui itaque dividit congeriem rerum creatarum, dividit Deum, quia

ambitum praesentiae suae dividit; quo magis absonum dici quicquam non potest. Monas itaque, quae est elementum corporis primitivum, quatenus spatium implet, utique quidem quandam habet quantitatem extensivam, nempe ambitum activitatis, in quo vero non reperies plura, quorum unum ab alio separatum, h. e. absque alio sibi solitarium, propriam habeat perdurabilitatem. Nam quod in spatio *B C D* reperitur, ab illo, quod adest in spatio *B A D*, separari ita non potest, ut quodlibet per se exsistat, quia utrumque non est nisi determinatio unius eiusdemque substantiae externa; sed accidentia non exsistunt absque suis substantiis.*

PROP. VIII. THEOREMA. Vis, qua elementum corporis simplex spatium suum occupat, est eadem, quam vocant alias *impenetrabilitatem*; neque si ab illa vi discesseris, huic locus esse potest.

Impenetrabilitas est ea corporis affectio, qua contigua a spatio, quod occupat, arcet. Cum vero e praecedentibus innotuerit, spatium, quod corpus occupat, (si partes ipsius absque vacuo intermisto quam proxime sibi adunatas concipias), conflatum esse spatiolis, quae singula elementa simplicia implent; cum porro ad arcenda irruentia in spatium repletum corpora externa s. ad impenetrabilitatem requiratur renitentia atque adeo vis quaedam, in prioribus autem demonstratum sit, elementa spatium suum definitum replere activitate quadam alia eo penetratura arcendi: patet impenetrabilitatem corporum non ab alia nisi eadem illa naturali elementorum vi pendere. Quod erat primum.

Deinde sit linea *a g* elementis materiae primitivis, h. e. monadibus, conflata, si elementum quodvis *d* per sub-

* Difficultatum omnium, quae sententiae nostrae officere possunt, gravissima videtur, quae ab extrapositione determinationum unius eiusdemque substantiae deprompta est. Etenim actio monadis, quae est in spatio *BCD*, est extra actionem, quae est in spatio *BDA*; ergo videntur realiter a se invicem diversa atque extra substantiam reperiunda. Verum relationes semper sunt et extra se invicem et extra substantiam, quia entia illa, ad quae refertur substantia, sunt a substantia et a se invicem realiter diversa, neque hoc pluralitatem substantialem arguit.

stantiae suae praesentiam nonnisi locum designaret neque occuparet spatium, locus *d* lineam datam *a g* bisecaret, et quia itaque notat, ubi dimidium alterum lineae desinit alterumque incipit, erit utrique dimidio lineae communis. Sed non sunt lineae physicae aequales, nisi aequali constent elementorum numero, et non est par utrinque elementorum numerus, nisi in linea *a c* et *e g*; ergo locus monadis *d* erit lineis *a c*, *e g* communis, h. e. lineae dictae immediate sibi in loco nominato occurrent, neque itaque elementum *d* proxima *e* et *c* arcebit ab immediato contactu, h. e. non erit impenetrabile. Si negas itaque, locum a monade *d* occupatum esse communem lineis *a c*, *e g*, erit punctum *x*, ubi lineae *a c* et *d g* sibi immediate occurrunt, et *o*, in quo sibi occurrunt lineae *a d* et *e g*; quia itaque locus monadis *d* diversus est a loco *x* itemque a loco *o*, quoniam alias immediato contactui communis semper locus esset, ut antea dictum, habes tria loca diversa *x*, *d*, *o*, quae procul dubio lineam quandam definiunt. Definitur igitur immediata praesentia monadis *d* linea definita, h. e. in spatio definito praesto est, et quia per solam substantiae positionem non spatium, sed locum occupare posset, adsit necesse est aliud quiddam in substantia, quod determinat propinquitatis in elementis utrinque contingentibus mensuram et vim quamlibet a propiori accessu elementorum *c* et *e* arcet; sed vi non potest opponi nisi vis; ergo eadem vis, qua elementum corporis spatium suum occupat, causatur impenetrabilitatem. Quod erat alterum.

SECTIO II

AFFECTIONES MONADUM PHYSICARUM GENERALISSIMAS, QUATENUS IN DIVERSIS DIVERSAE AD NATURAM CORPORUM INTELLIGENDAM FACIUNT, EXPLICANS

PROP. IX. DEFINITIO. Contactus est virium impenetrabilitatis plurium elementorum sibi invicem facta applicatio.

SCHOLION. Contactus vulgo per immediatam praesentiam definitur. Sed si vel maxime *externam* adiiceres (quoniam sine hoc additamento Deus, qui omnibus rebus immediate, sed intime praesens est, ipsas contingere putandus foret), tamen omnibus numeris absoluta vix erit definitio. Etenim quoniam satis ab aliis evictum, corpora vacuo spatio disterminata nihilominus coexsistere posse, ideoque et immediate sibi praesentia esse, quanquam absque contactu mutuo, procul dubio hic vitii tenebitur definitio. Porro non sine magna veri specie a Newtoni schola immediata corporum etiam a se dissitorum attractio defenditur, quorum tamen compraesentia absque contactu mutuo succederet. Praeterea si definitionem tueris, quae immediatam compraesentiam pro ipsa contactus notione venditat, explicanda tibi primum est praesentiae huius notio. Si, ut fit, declaras per mutuam actionem, in quonam, quaeso, consistit actio? Procul dubio corpora in se movendo agunt. Vis motrix vero e puncto dato exserta aut repellit alia ab eodem aut trahit. Utra actio in contactu intelligenda sit, facile patescit. Corpus enim corpori propius propiusque admovendo tum dicimus invicem se contingere, cum sentitur vis impenetrabilitatis h. e. repulsionis. Ergo huius adversus se invicem facta a diversis elementis actio atque reactio genuinam efficit contactus notionem.

PROP. X. THEOREMA. Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet alia pariter insita attractionis, cum illa coniunctim limitem definiens extensionis.

Vis impenetrabilitatis est vis repulsiva, externa quaevis ab appropinquatione ulteriori arcens. Cum haec vis sit cuilibet elemento ingenita, ex ipsius natura intelligi quidem poterit, cur pro distantiae, ad quam extenditur, augmentis intensitas actionis diminuatur; quod in distantia quavis data plane nulla sit, intelligi plane per se non potest. Ideoque apud hanc solam si steterit, corporum compages plane nulla foret, quippe repellentibus se modo particulis, corporique nullum constaret volumen

definito limite circumscriptum. Necesse igitur est, ut opponatur huic conatui alius oppositus, et in data distantia aequalis, limitem spatio occupando determinans. Qui cum repulsioni exadversum agat, est attractio. Opus igitur est cuilibet elemento praeter vim impenetrabilitatis alia attractiva, a qua si discesseris, non resultarent determinata corporum naturae volumina.

SCHOLION. Ambarum virium tam repulsionis quam attractivae quae sint in elementis leges indagare, ardui sane momenti est investigatio et digna, quae ingenia exerceat perspicaciora. Mihi hic loci sufficit earum exsistentiam, quantum per brevitatis legem licuit, certissime evictam reddidisse. Sed si veluti e longinquo quaedam ad hanc quaestionem pertinentia prospicere arridet, nonne, cum vis repulsiva e puncto intimo spatii ab elemento occupati extrorsum agat, intensitas illius censenda erit secundum spatii, in quod extenditur, augmentum reciproce debilitari? Non potest enim vis e puncto distributa in sphaera definita efficax deprehendi, nisi totum, quod comprehenditur sub data diametro spatium, agendo impleat. Quod hac ratione patefit. Si enim vim concipias secundum lineas rectas e data superficie emanantem, sicuti lucem, seu etiam secundum Keillii mentem ipsam vim attractionis, erit vis hac ratione exercita in ratione multitudinis linearum, quae ex hac superficie duci possunt, hoc est in ratione ipsius superficiei agentis. Adeoque si superficies sit infinite parva, erit etiam haec vis infinite parva, et si tandem sit punctum, plane nulla. Ideoque per lineas divergentes e puncto non potest vis diffundi in certa distantia assignabilis. Neque ideo deprehendetur efficax, nisi implendo totum, in quo agit, spatium. Sed spatia sphaerica sunt, ut cubi distantiarum. Ergo cum eadem vis per maius spatium diffusa diminuatur pro ratione inversa spatiorum, erit vis impenetrabilitatis in ratione triplicata distantiarum a centro praesentiae reciproce.

Contra ea cum attractio sit quidem eiusdem elementi actio, sed in oppositum versa, erit superficies sphaerica, in quam in data distantia exercetur attractio, terminus

a quo; cuius cum punctorum, a quibus in centrum tendentiae lineae duci possunt, multitudo, adque adeo attractionis quantitas definita sit, erit hoc pacto assignabilis, et decrescens in ratione inversa superficierum sphaericarum, i. e. in inversa duplicata distantiarum. Si igitur repulsiva in subtriplicata, adeoque longe maiori ratione decrescere statuatur, in aliquo diametri puncto aequales esse attractionem et repulsionem necesse est. Et hoc punctum determinabit limitem impenetrabilitatis, et contactus externi ambitum s. volumen; victa enim attractione vis repulsiva ulterius non agit.

COROLLARIUM. Si hanc virium insitarum legem ratam habes, agnosces etiam omnium elementorum, quantumvis diversae speciei, aequale volumen. Etenim cum sit in aprico, vires repulsionis pariter ac attractivas, quoniam quaelibet definito gaudet intensitatis gradu, in elementis diversis maxime esse posse diversas, hic intensiores, alibi remissiores, tamen, quoniam vis dupla repulsionis est in eadem distantia dupla, et vis attractionis itidem, et congruum sit, vires omnes elementi motrices, quod est specifice duplo fortius, esse in ratione eadem fortiores, semper vires nominatas in eadem distantia aequari, adeoque aequale volumen elementi determinare necesse est, quantumcunque a viribus cognominibus aliorum elementorum gradu differant.

PROP. XI. THEOREMA. *Vis inertiae* est in quolibet elemento quantitatis definitae, quae in diversis poterit esse maxime diversa.

Corpus motum in aliud incurrens nulla polleret efficacia, et infinite parvo quovis obstaculo redigeretur ad quietem, nisi gauderet vi inertiae, qua in statu movendi perseverare annititur. Est vero vis inertiae corporis summa virium inertiae omnium elementorum, ex quibus conflatum est (et hanc quidem vocant massam); ergo quodlibet elementum certa celeritate motum, nisi haec multiplicetur per vim inertiae, nulla plane polleret movendi efficacia. Quodcunque autem in aliud multiplicando dat quantum, altero factorum maius, ipsum est quantitas, qua tum maior, tum minor alia assignari po-

terit. Ergo vi inertiae cuiuslibet elementi alia vel maior vel minor dari poterit in diversae speciei elementis.

COROLL. I. Dari possunt elementis quibuslibet datis alia, quorum vis inertiae, s. quod diverso respectu idem est, vis motrix, duplo vel triplo maior est, h. e. quae et certae celeritati duplo vel triplo maiori vi resistunt, et eadem celeritate mota duplo vel triplo maiori pollent impetu.

COROLL. II. Cum elementa quaelibet, quantumvis diversae speciei, pari tamen volumine pollere constet e coroll. prop. praec., adeoque pari spatio exacte repleto parem semper contineri elementorum numerum, hinc recte concluditur: corpora, si vel maxime a vacui admistione discesseris et totum spatium perfecte adimpletum sumpseris, tamen sub eodem volumine diversissimas massas continere posse, quippe elementis maiori vel minori vi inertiae praeditis. Nam massa corporum non est nisi ipsorum vis inertiae quantitas, qua vel motui resistunt vel data celeritate mota certo movendi impetu pollent.

Hinc a minore materiae, sub dato volumine comprehensae, quantitate ad minorem densitatem et ad maiora interstitia vacua intercepta non semper satis firma valet consequentia. Utrumque corpus potest vel paribus interstitiis vacuis pollere, vel perfecte densum esse, et nihilo minus alterutrum longe maiori massa pollere, diversitatis causa plane in ipsa elementorum natura residente.

PROP. XII. THEOREMA. Diversitas specifica densitatis corporum in mundo observabilium absque diversitate specifica inertiae ipsorum elementorum explicari plane non potest.

Si elementa omnia pari gauderent vi inertiae parique volumine, ad intelligendam corporum raritatis differentiam opus est vacuo absoluto, partibus intermisto. Neque enim secundum Newtoni, Keillii aliorumque demonstrationes in medio, tali ratione perfecte impleto, motui libero locus est. Ideoque ad explicandam mediorum infinite diversam densitatem specificam, e. g. aethe-

ris, aëris, aquae, auri, indulgendum est immodicae coniectandi libidini, qua, quae ab hominum intelligentia maxime remota est, ipsa elementorum textura temere pro lubitu confingitur, mox bullularum tenuissimarum, mox ramorum et spirarum contortarum instar eam libere et audacter concipiendo, quo materiam miris modis distentam et exigua materia ingens spatium complexam cogitare possis. Sed accipe, quae adversum pugnant rationes.

Fibrillae illae immensum quantum exiles, aut bullulae, quae sub cuticula immensae tenuitatis ingens pro quantitate materiae vacuum comprehendunt, necesse est, ut continuo corporum conflictu et attritione tandem conterantur, et hac ratione comminutarum ramenta spatium vacuum interceptum tandem oppleant. Quo facto spatium mundanum undiquaque perfecte plenum valida inertia obtorpescet, motusque omnes brevi reducentur ad quietem.

Porro cum secundum sententiam talem media specifice rariora partibus maxime distentis et magno volumine praeditis constare opus sit, quo tandem pacto illis interstitia corporum densiorum, quae secundum eandem sententiam artiora sunt, pervia esse possunt, quemadmodum ignem, fluidum magneticum, electricum corpora permeare facillime constat? Nam particulae maiori volumine praeditae quomodo in interstitia, ipsis angustiora, semet penetrare possint, iuxta cum ignarissimis ignoro.

Nisi itaque diversitas specifica ipsorum simplicissimorum elementorum, qua, eodem spatio exacte repleto, nunc minor, nunc longe maior massa construi poterit, concedatur, physica semper ad hanc difficultatem veluti ad scopulum haerebit.

PROP. XIII. THEOREMA. Elementa corporis, etiam solitario posita, perfecta gaudent vi elastica, in diversis diversa, et constituunt medium in se et absque vacuo admisto primitive elasticum.

Elementa singula simplicia spatium praesentia suae occupant vi quadam definita, externas substantias ab eo-

dem arcente. Cum vero vis quaelibet finita gradum habeat ab alia maiori superabilem, patet huic repulsivae aliam opponi posse fortiorem, cui cum in eadem distantia arcendae vis elementi ingenita non sufficiat, patet illam in spatium ab ipso occupatum aliquatenus penetraturam. Sed vires quaelibet e puncto definito in spatium exporrectae cum pro distantiae augmento debilitentur, vim hanc repulsivam, quo propius centro acceditur activitatis, eo et fortius reagere patet. Et quoniam vis repellens, quae in data a centro repulsionis distantia finita est, in proportione definita appropinquationum crescit, ad punctum ipsum infinita sit necesse est, patet, per nullam vim cogitabilem elementum penitus penetrari posse. Erit igitur perfecte elasticum et plura eiusmodi iunctis elasticitatibus constituent medium primitive elasticum. Quod haec elasticitas sit in diversis diversa, e coroll. prop. X. linea 4, 5 patet.

COROLL. Elementa sunt perfecte impenetrabilia, hoc est, quantacunque vi externa spatio, quod occupant, penitus excludi nescia, sed sunt condensibilia, et corpora etiam talia constituunt, quippe concedentia aliquantulum vi externae comprimenti. Hinc origo corporum s. mediorum primitive elasticorum, in quibus aetherem s. materiam ignis in antecessum profiteri liceat.

FINIS

III

VERSUCH EINIGER BETRACHTUNGEN ÜBER DEN OPTIMISMUS VON M. IMMANUEL KANT, WODURCH ER ZUGLEICH SEINE VORLESUNGEN AUF DAS BEVORSTEHENDE HALBE JAHR ANKÜNDIGT. DEN 7. OCTOBER 1759



SEITDEM man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser, daß, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Wenn man vom Alexander sagte, daß er glaubte nichts getan zu haben, so lange für ihn noch etwas zu tun übrig war, so wird sich dieses mit einer unendlich größeren Richtigkeit von dem gütigsten und mächtigsten unter allen Wesen sagen lassen. *Leibniz* hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sei unter allen möglichen die beste, oder welches eben so viel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott außer sich hervor gebracht hat, ist das Beste, was nur hervor zu bringen möglich war; sondern das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist. Ein Gedanke, der so leicht, so natürlich ist, den man endlich so oft sagt, daß er gemein wird und Leute von zärtlichem Geschmacke verekelt, kann sich nicht lange im Ansehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist? Subtile Irrtümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden so leicht und durch einen so gemeinen Verstand eingesehen, daß es ihnen endlich so geht wie jenen Gesängen, welche man nicht mehr ertragen kann, so bald sie aus dem Munde des Pöbels erschallen. Mit einem Worte: man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Diesemnach hat man es erstlich außerordentlich, dann schön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, daß es Gott beliebt habe unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war als die übrige, die in seiner Gewalt waren, sondern weil es kurzum ihm so beliebte. Und warum beliebte es denn dir, du Ewiger, frage ich mit Demut, das Schlechtere dem Bessern vorzuziehen? Und

Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in den Mund: Es gefiel mir also, und das ist genug.
Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urteil über die Streitigkeit erleichtern können, welche sich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden sie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über diesen Artikel in den Vorlesungen tue, in seinem Zusammenhange besser einzusehen. Ich fange demnach also an zu schließen.
Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken ließe, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntnis aller möglichen Welten haben können; nun ist das letztere falsch, also auch das erstere. Die Richtigkeit des Obersatzes erhellt also: wenn ich es von einer jeden einzelnen Idee, die man sich nur von einer Welt machen mag, sagen kann, daß die Vorstellung einer noch bessern möglich sei, so kann dieses auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verstande gesagt werden; also sind bessere Welten möglich als alle, die so von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntnis gehabt. Ich bilde mir ein, daß der Untersatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und schließe, daß es falsch sei, zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die sich nicht noch eine bessere denken ließe, oder, welches einerlei ist, es ist eine Welt möglich, über die sich keine bessere denken läßt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, daß eine unter allen möglichen Welten müsse die vollkommenste sein, denn wenn zwei oder mehrere derselben an Vollkommenheit gleich wären, so würde, wenn gleich keine bessere als eine von beiden könnte gedacht werden, doch keine die beste sein, weil beide einerlei Grad der Güte haben.
Um diesen zweiten Schluß machen zu können, stelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu sein scheint. Man erlaube mir zuvörderst, daß ich die absolute Vollkommenheit* eines Dinges, wenn man sie ohne irgend

* Die Vollkommenheit im respektiven Verstande ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag

eine Absicht für sich selbst betrachtet, in dem Grade der Realität setze. Ich habe in dieser Voraussetzung die Bestimmung der meisten Weltweisen auf meiner Seite und könnte sehr leicht diesen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als solche können unterschieden sein. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist und in dem andern nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv; sollten sich nun dieselbe von einander als Realitäten unterscheiden, so müßte in der einen etwas Positives sein, was in der andern nicht wäre, also würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der andern unterscheiden ließe, das heißt, sie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheiden sich Realität und Realität von einander durch nichts als durch die einer von beiden anhängende Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (*qualitate*), sondern Größe (*gradu*).

Demnach wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Also können ihn auch niemals zwei unterschiedene Welten haben; das heißt, es sind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr *Reinhard* sagt in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben als die andere, und alsdann wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er

sein, welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, in so fern das Mannigfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Größe dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, in so fern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammenstimmt.

irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit (*qualitate*) von einander unterschieden sein. Denn um es nochmals zu sagen, man setze, daß sie es wären, so würde in einer etwas sein, was in der andern nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmungen *A* und *non A* unterscheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung ist, mithin durch die Schranken derselben und den Grad, nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad. Diese Betrachtung ist abstrakt und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir sind so weit gekommen gründlich einzusehen, daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sei, so daß ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieses nun die wirkliche Welt sei oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein größeres Licht zu setzen suchen.

Es gibt Größen, von denen sich keine denken läßt, daß nicht eine noch größere könnte gedacht werden. Die größte unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leibniz anmerkt, betrügliche Begriffe (*notiones deceptrices*), von denen es scheint, daß man etwas durch sie denkt, die aber in der Tat nichts vorstellen. Nun sagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenste unter allen Welten sei so wie die größte unter allen Zahlen ein widersprechender Begriff; denn man könne eben so wohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzutun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugetan werden, ohne daß jemals was Größtes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen, daß man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleinern als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten an-

sehen kann, so führe ich nur folgendes an, um zu zeigen, daß die angeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine größte Zahl möglich, es ist aber ein größter Grad der Realität möglich, und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer größten endlichen Zahl ist ein abstrakter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne daß sie aufhört endlich zu sein; in welcher also die Endlichkeit der Größe keine bestimmte, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädikat der größten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken, wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachteil der Endlichkeit durch die Hinzutuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich größten Vollkommenheit einer Welt gesetzt sind, sind nicht bloß allgemein, sondern durch einen Grad, der notwendig in ihr fehlen muß, festgesetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu erschaffen usw. sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist es nicht so wie bei der mathematischen Unendlichkeit, daß das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Kontinuität zusammenhängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Größe, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse von der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das Vollkommenste unter allem, was endlich ist.

Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewißheit, welcher die Gegner wenigstens nichts Größeres entgegen zu setzen haben, einsehen: es sei unter allem Endlichen,

was möglich war, eine Welt von der größten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zusammengenommen die größte Summe, die sein kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewiesene zugibt, wenn man mit mir einstimmig ist, daß unter allen möglichen Welten eine notwendig die vollkommenste sei, so verlange ich nicht ferner zu streiten. Nicht alle Ausschweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen sie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn sich jemand aufwirft zu behaupten, die höchste Weisheit habe das Schlechtere besser finden können als das Beste, oder die höchste Güte habe sich ein kleiner Gut mehr belieben lassen als ein größeres, welches eben so wohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedient sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man tut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nötig findet ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, sich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, stückweise einzulassen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrsamkeit, aber vielleicht mit eben so bündigem Urteil eines richtigen Verstandes von derselben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde so schließen: Eine vollkommenste Welt ist möglich, weil sie wirklich ist, und sie ist wirklich, weil sie durch den weisesten und gütigsten Ratschluß ist hervorgebracht worden. Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen und für vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte. Darum weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muß er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urteil niemals fehlt,

so ist sie es auch in der Tat. Wenn es auch möglich wäre, das höchste Wesen könnte nach der erdichteten Art von Freiheit, die einige auf die Bahn gebracht haben, wählen und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen durch ich weiß nicht was für ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer getan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i. welches unter allem Möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die größere Übereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Ratschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besondern inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Dasein gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiß, daß sie vollkommener sei als alle andere mögliche. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, daß alle andere in geringerer Übereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber alles Realität ist, mit dieser aber nichts in größerer Harmonie ist, als worin selbst eine größere Realität anzutreffen, so muß die größte Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner als in der gegenwärtigen befindlich sein. Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Notwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiß, wenn das Gegenteil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem entschließen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Übel zu gebieten, daß es Etwas sei. Wenn ich durchaus unter Irrtümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Notwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts anders als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach und vielleicht ein Teil meiner Leser mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer

Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allem Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein desto höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht so zu heißen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspunkte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: *daß das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei.*

* *
*

Ich werde in dem bevorstehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über *Meiern*, die Metaphysik über *Baumgarten*, über eben denselben auch die Ethik, die physische Geographie über meine eigene Handschrift, die reine Mathematik, die ich anfange, in einer besondern, die mechanische Wissenschaften aber in einer andern Stunde, beide nach *Wolffen* vortragen. Die Einteilung der Stunden wird besonders bekannt gemacht. Man weiß schon, daß ich jede dieser Wissenschaften in einem halben Jahre zu Ende bringe und, wenn dieses zu kurz ist, den Rest in einigen Stunden des folgenden nachhole.

IV

GEDANKEN BEI DEM FRÜHZEITIGEN ABLEBEN DES HOCHWOHLGEBORNEN HERRN, HERRN JOHANN FRIEDRICH VON FUNK, IN EINEM SENDSCHREIBEN AN DIE HOCHWOHLGEBORNE FRAU, FRAU AGNES ELISABETH, VERWITT. FRAU RITTMEISTERIN VON FUNK, GEBORNE VON DORTHÖSEN, ERBFRAU DER KAYWENSCHEN UND KAHRENSCHEN GÜTER IN KURLAND, DES SELIG VERSTORBENEN HOCHBETRÜBTE FRAU MUTTER, VON M. IMMANUEL KANT, LEHRER DER WELTWEISHEIT AUF DER AKADEMIE ZU KÖNIGSBERG



HOCHWOHLGEBORNE FRAU RITTMEISTERIN, GNÄDIGE FRAU!

WENN die Menschen unter das Getümmel ihrer Geschäfte und Zerstreuungen gewohnt wären bisweilen ernsthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu sie das tägliche Beispiel der Eitelkeit unserer Absichten in dem Schicksale ihrer Mitbürger auffordert: so würden ihre Freuden vielleicht weniger rauschend sein, aber die Stelle derselben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet sind, und selbst die sanfte Schwermut, dieses zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufschwillt, wenn es in einsamer Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückseligkeit enthalten als die ungestüme Belustigung des Leichtsinnigen und das laute Lachen des Toren.

So aber mengt sich der größte Haufe der Menschen sehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorsehung über einen Teil des Abgrundes der Ewigkeit geschlagen hat, und die wir *Leben* heißen, gewissen Wasserblasen nachlaufen und sich keine Mühe nehmen auf die Fallbretter Acht zu haben, die einen nach dem andern neben ihnen in die Tiefe herabsinken lassen, deren Maß Unendlichkeit ist, und wovon sie selbst endlich mitten in ihrem ungestümen Laufe verschlungen werden. Ein gewisser alter Dichter bringt in das Gemälde des menschlichen Lebens einen rührenden Zug, indem er den kaum gebornen Menschen abschildert. Das Kind, spricht er, erfüllt alsbald die Luft mit traurigem Winseln, wie es einer Person zusteht, die in eine Welt treten soll, wo so viel Drangsale auf sie warten. Allein in der Folge der Jahre verbindet dieser Mensch mit der Kunst sich elend zu machen noch diejenige, es vor sich selbst zu verbergen durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenstände des Lebens wirft, und befleißigt sich einer leichtsinnigen Achtlosigkeit bei der Menge der Übel, die ihn umgeben, und die ihn gleichwohl unwidersetzlich zu einem weit schmerzhaftern Gefühl endlich zurück führen. Ob ihn gleich unter allen Übeln

vor dem Tode am meisten grauet, so scheint er doch auf das Beispiel desselben bei seinen Mitbürgern sehr wenig Acht zu haben, außer wenn nähere Verbindungen seine Aufmerksamkeit vorzüglich erwecken. Zu einer Zeit, da ein wütender Krieg die Riegel des schwarzen Abgrundes eröffnet, um alle Trübsale über das menschliche Geschlecht hervorbrechen zu lassen, da sieht man wohl, wie der gewohnte Anblick der Not und des Todes denen, die selbst mit beiden bedroht werden, eine kaltsinnige Gleichgültigkeit einflößt, daß sie auf das Schicksal ihrer Brüder wenig acht haben. Allein wenn in der ruhigen Stille des bürgerlichen Lebens aus dem Zirkel derer, die uns entweder nahe angehen oder die wir lieben, die so viel oder mehr versprechende Hoffnungen hatten als wir, die mit eben dem Eifer ihren Absichten und Entwürfen nachhingen, als wir tun, wenn diese, sage ich, nach dem Ratschlusse dessen, der allmächtig über alles gebietet, mitten in dem Laufe ihrer Bestrebungen ergriffen werden, wenn der Tod in feierlicher Stille sich dem Siechbette des Kranken nähert, wenn dieser Riese, vor dem die Natur schaudert, mit langsamem Tritt herankommt, um ihn in eisernen Armen einzuschließen, alsdann erwacht wohl das Gefühl derer, die es sonst in Zerstreuungen ersticken. Ein schwermütiges Gefühl spricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Versammlung der Römer einsmals mit so viel Beifall gehört wurde, weil es unserer allgemeinen Empfindung so gemäß ist: *Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen.* Der Freund oder auch der Verwandte spricht zu sich selbst: Ich befinde mich im Getümmel von Geschäften und im Gedränge von Lebenspflichten, und mein Freund befand sich vor kurzem auch in denselben, ich genieße meines Lebens ruhig und unbekümmert, aber wer weiß, wie lange? Ich vergnüge mich mit meinen Freunden und suche ihn unter denselben,

> Ihn aber hält am ernsten Orte,
> Der nichts zurücke läßt,
> Die Ewigkeit mit starken Armen fest. *Haller.*

Zu diesen ernsthaften Gedanken erhebt mich, *Gnädige Frau*, das frühzeitige Absterben Dero *würdigen Herrn Sohnes*, welches Sie anjetzt so billig beweinen. Ich empfinde als einer seiner ehmaligen Lehrer diesen Verlust mit schmerzlichem Beileid, ob ich gleich freilich die Größe der Betrübnis schwerlich ausdrücken kann, die diejenige betreffen muß, welche mit *diesem hoffnungsvollen jungen Herrn* durch nähere Bande verknüpft waren. *Ew. Gnaden* werden mir erlauben, daß ich zu diesen wenigen Zeilen, dadurch ich die Achtung auszudrücken trachte, die ich für diesen meinen ehemaligen Zuhörer gehegt habe, noch einige Gedanken beifüge, welche bei dem gegenwärtigen Zustande meines Gemüts in mir aufsteigen.

Ein jeder Mensch macht sich einen eigenen Plan seiner Bestimmung auf dieser Welt. Geschicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er sich davon aufs künftige verspricht, dauerhafte Glückseligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er sich sinnreich zeichnet und lebhaft nacheinander in seinen Einbildungen spielen läßt; der Tod, der dieses Schattenspiel schließt, zeigt sich nur in dunkeler Ferne und wird durch das Licht, das über die angenehmere Stellen verbreitet ist, verdunkelt und unkenntlich gemacht. Während diesen Träumereien führt uns unser wahres Schicksal ganz andere Wege. Das Los, das uns wirklich zu teil wird, sieht demjenigen selten ähnlich, was wir uns versprachen, wir finden uns bei jedem Schritte, den wir tun, in unseren Erwartungen getäuscht; indessen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geschäfte und ermüdet nicht neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer fern zu sein scheint, plötzlich dem ganzen Spiele ein Ende macht. Wenn der Mensch aus dieser Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen selbst Schöpfer ist und darin er sich so gerne aufhält, in diejenige durch den Verstand zurückgeführt wird, darin ihn die Vorsehung wirklich gesetzt hat, so wird er durch einen wundersamen Widerspruch

in Verwirrung gesetzt, den er daselbst antrifft und der seine Plane gänzlich zu nichte macht, indem er seiner Einsicht unauflösliche Rätsel vorlegt. Aufkeimende Verdienste einer hoffnungsvollen Jugend verwelken oft frühzeitig unter der Last schwerer Krankheiten, und ein unwillkommener Tod durchstreicht den ganzen Entwurf der Hoffnung, darauf man gerechnet hatte. Der Mann von Geschicklichkeit, von Verdiensten, von Reichtum ist nicht immer derjenige, welchem die Vorsehung das weiteste Ziel des Lebens gesteckt hat, um die Früchte von allen diesen recht zu genießen. Die Freundschaften, die die zärtlichsten sind, die Ehen, die die meiste Glückseligkeit versprechen, werden oft durch den frühesten Tod unerbittlich zerrissen; indessen daß Armut und Elend gemeiniglich an dem Rocken der Parzen einen langen Faden ziehen und viele nur scheinen sich oder andern zur Plage so lange zu leben. In diesem scheinbaren Widerspruche teilt gleichwohl der oberste Beherrscher einem jeden das Los seines Schicksals mit weiser Hand aus. Er verbirgt das Ende unserer Bestimmung auf dieser Welt in unerforschliche Dunkelheit, macht uns durch Triebe geschäftig, durch Hoffnung getrost und durch die glückselige Unwissenheit des Künftigen eben so beflissen auf Absichten und Entwürfe zu sinnen, wenn sie bald alle sollen ein Ende haben, als wenn wir uns im Anfange derselben befänden:

Daß jeder seinen Kreis vollende, den ihm der Himmel ausersehn. *Pope.*

Unter diesen Betrachtungen richtet der Weise (aber wie selten findet sich ein solcher!) die Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseit dem Grabe. Er verliert die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der Posten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorsehung gesetzt hat. Vernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, bescheiden in Wünschen, ohne vorzuschreiben, vertrauend, ohne zu pochen, ist er eifrig in Leistung seiner Pflichten, aber

bereit mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war. Wir finden die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig in den Stücken, wo wir sie einigermaßen einsehen können; sollten sie es da nicht noch weit mehr sein, wo wir es nicht können? Ein frühzeitiger Tod derer, von denen wir uns viel schmeichlende Hoffnung machten, setzt uns in Schrecken; aber wie oft mag nicht dieses eben die größte Gunst des Himmels sein! Bestand nicht manches Menschen Unglück vornehmlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu säumig war, nach den rühmlichsten Auftritten des Lebens zu rechter Zeit einen Abschnitt zu machen?

Es stirbt der *hoffnungsvolle Jüngling*, und wie viel glauben wir nicht abgebrochener Glückseligkeit bei so frühem Verluste zu vermissen? Allein im Buche der Schicksale lautet es vielleicht anders. Verführungen, die sich schon von fern erhoben, um eine noch nicht sehr bewährte Tugend zu stürzen, Trübsale und Widerwärtigkeiten, womit die Zukunft drohte, allem diesem entfloh dieser Glückselige, den ein früher Tod in einer gesegneten Stunde hinweg führte; indessen daß Freunde und Verwandte, unwissend des Künftigen, den Verlust derjenigen Jahre beweinen, von denen sie sich einbilden, daß sie das Leben ihres Angehörigen dereinst rühmlich würden gekrönt haben. Ich will, ehe ich diese wenige Zeilen schließe, eine kleine Zeichnung von dem Leben und dem Charaktere des *selig Verstorbenen* entwerfen. Das, was ich anführe, ist mir aus der Nachricht seines getreuen Herrn Hofmeisters, der ihn zärtlich beweint, und aus meiner eigenen Kenntnis bekannt. Wie viel gute Eigenschaften gibt es nicht noch, die nur derjenige kennt, der ins Innerste der Herzen sieht, und die um desto edler sind, je weniger sie bestrebt sind, öffentlich in die Augen zu fallen!

Herr *Johann Friedrich von Funk* war den 4. Oktobr. 1738 aus einem vornehmen adlichen Hause in Kurland gebo-

ren. Er hat von Kindheit an niemals einer vollkommenen Gesundheit genossen. Er wurde mit großer Sorgfalt erzogen, bezeigte viel Fleiß im Studieren und hatte ein Herz, welches von Natur dazu gemacht war, um zu edlen Eigenschaften gebildet zu werden. Er kam den 15. Junii 1759 nebst seinem jüngern Herrn Bruder unter der Anführung ihres Herrn Hofmeisters auf hiesige Akademie. Er unterwarf sich mit aller Bereitwilligkeit dem Examen des damaligen Herrn Dekanus und machte seinem Fleiße und der Unterweisung seines Herrn Hofmeisters Ehre. Er wohnte den Vorlesungen des Herren Konsistorialrats und Professors Teske, jetziger Zeit Rectoris Magnifici der Universität, imgleichen denen des Herren Dokt. der Rechtsgelehrsamkeit Funck und den meinigen mit einer Unverdrossenheit bei, die zum Muster diente. Er lebte eingezogen und still, wodurch Er auch die wenige Kräfte seines zur Abzehrung geneigten Körpers noch erhielt, bis Er gegen das Ende des Februars dieses Jahres davon nach und nach so angegriffen wurde, daß Ihn weder die Pflege und Sorgfalt, die an Ihn gewandt war, noch der Fleiß eines geschickten Arztes länger erhalten konnte; so daß Er den 4. Mai dieses Jahres, nachdem Er sich mit der Standhaftigkeit und feurigen Andacht eines Christen zu einem erbaulichen Ende vorbereitet hatte, unter dem Beistande seines getreuen Seelsorgers sanft und selig verschied und in der hiesigen Kathedralkirche standesmäßig beerdigt ward.

Er war von sanfter und gelassener Gemütsart, leutselig und bescheiden gegen jedermann, gütig und zum allgemeinen Wohlwollen geneigt, eifrig beflissen, um sich zur Zierde seines Hauses und zum Nutzen seines Vaterlandes gehörig auszubilden. Er hat niemals jemand wodurch anders betrübt als durch seinen Tod. Er befliß sich einer ungeheuchelten Frömmigkeit. Er wäre ein rechtschaffener Bürger für die Welt geworden, allein der Ratschluß des Höchsten wollte, daß er einer im Himmel werden sollte. Sein Leben ist ein Fragment, welches uns das übrige hat wünschen lassen, dessen uns ein früher Tod beraubt hat.

Er würde verdienen denjenigen zum Muster vorgestellt zu werden, die die Jahre ihrer Erziehung und Jugend rühmlich zurückzulegen denken, wenn ein stilles Verdienst auf flatterhafte Gemüter eben den Eindruck der Nacheiferung wirkte, als die falsch schimmernde Eigenschaften derjenigen tun, deren Eitelkeit nur auf den Schein der Tugend geht, ohne sich um das Wesen derselben zu bekümmern. Er ist von denen, welchen er angehörte, von seinen Freunden und allen denen, die Ihn kannten, sehr bedauert worden.

Dieses sind, *Gnädige Frau*, die Züge von dem Charakter Dero vormals im Leben mit Recht so *geliebten Herren Sohns*, welche, so schwach sie auch entworfen worden, gleichwohl viel zu sehr die Wehmut erneuern werden, die Sie über seinen Verlust empfinden. Aber eben diese bedauerte Eigenschaften sind es, die in solchem Verluste zu nicht geringem Troste gereichen; denn nur denen, welche die wichtigste unter allen Absichten leichtsinnig aus den Augen setzen, kann es gleich viel sein, in welchem Zustande sie die Ihrigen der Ewigkeit überliefern. Ich überhebe mich der Bemühung, *Ew. Gnaden* weitläuftige Trostgründe in dieser Betrübnis darzulegen. Die demütige Entsagung unserer eigenen Wünsche, wenn es der weisesten Vorsehung gefällt ein anderes zu beschließen, und die christliche Sehnsucht nach einerlei seligem Ziele, zu welchem andere vor uns gelangt sind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trockenen und kraftlosen Beredsamkeit. Ich habe die Ehre mit größtem Respekt zu sein,

Hochwohlgeborne Frau,

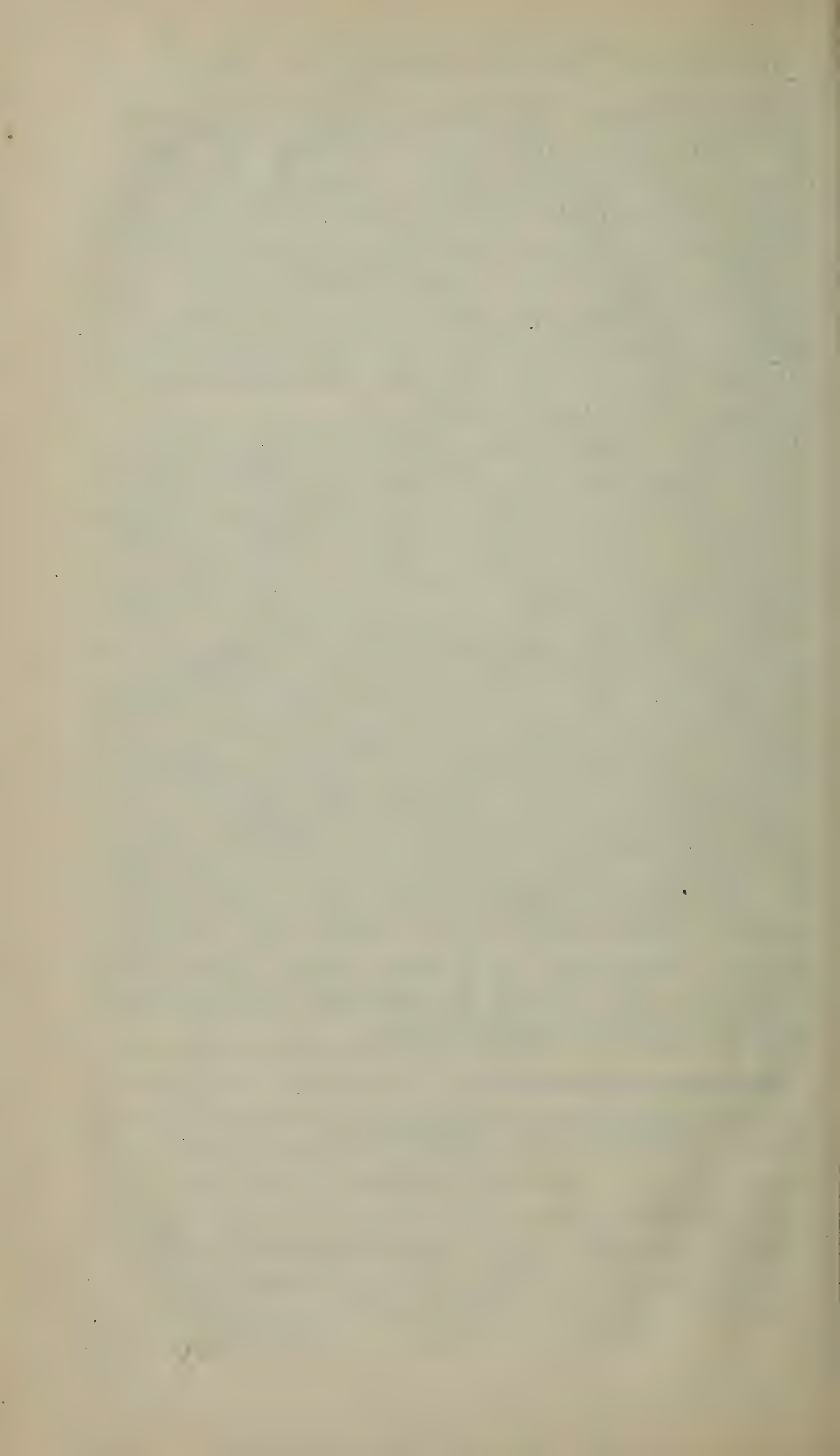
Gnädige Frau Rittmeisterin,

Ew. Gnaden

Königsberg,
den 6. Jun. 1760.

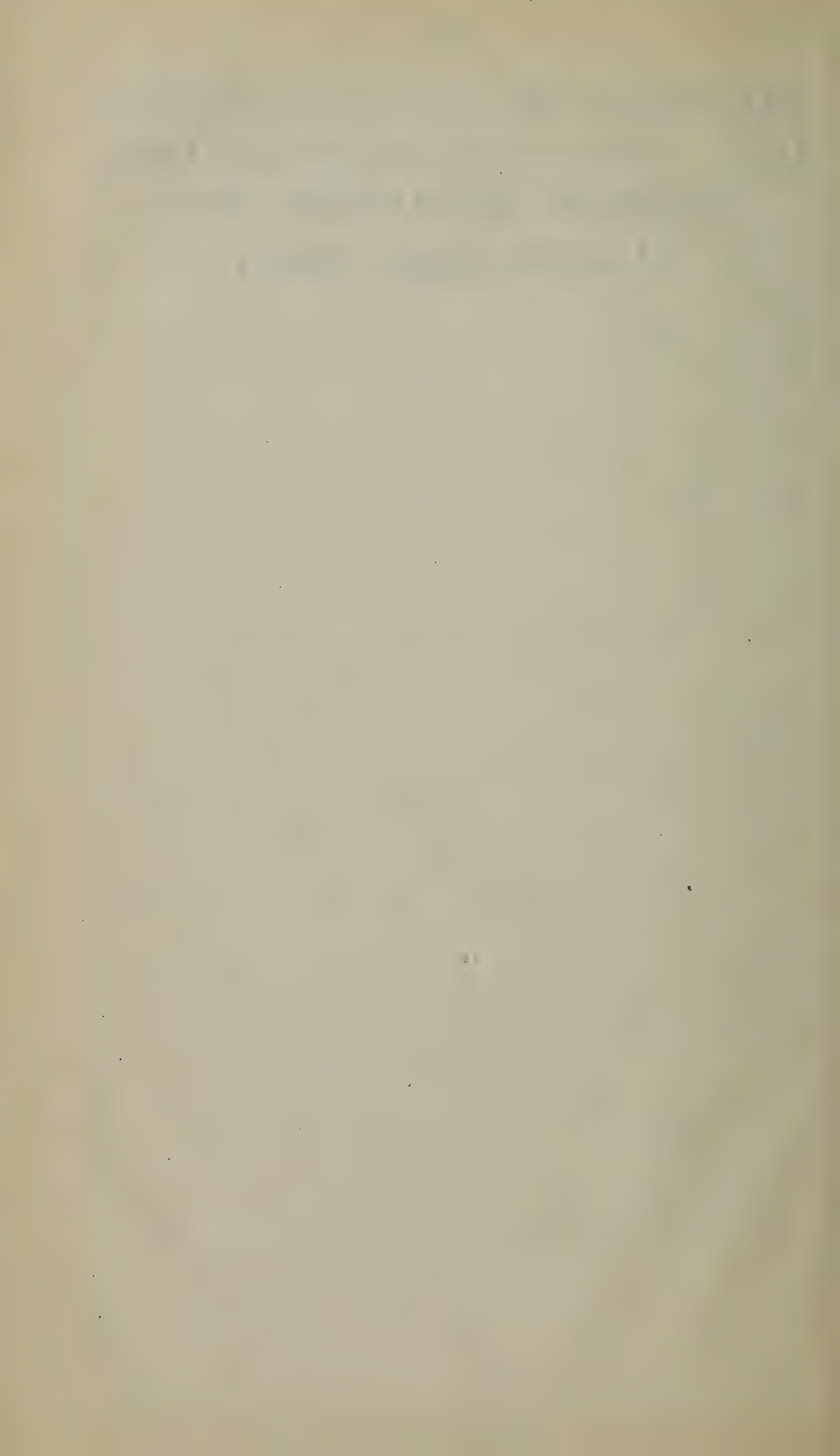
gehorsamster Diener

J. Kant.



V

DIE FALSCHE SPITZFINDIGKEIT DER VIER SYLLOGISTISCHEN FIGUREN ERWIESEN VON M. IMMANUEL KANT



§ 1
ALLGEMEINER BEGRIFF VON DER NATUR DER VERNUNFTSCHLÜSSE

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urteilen*. Das Ding selber ist das Subjekt, das Merkmal das Prädikat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen *ist* oder *sind* ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädikat als ein Merkmal des Subjekts bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädikat als ein dem Subjekt entgegen gesetztes Merkmal zu erkennen gibt. In dem erstern Fall ist das Urteil bejahend, im andern verneinend. Man versteht leicht, daß, wenn man das Prädikat ein Merkmal nennt, dadurch nicht gesagt werde, daß es ein Merkmal des Subjekts sei; denn dieses ist nur in bejahenden Urteilen also; sondern daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urteile dem Subjekte desselben widerspricht. So ist ein *Geist* das Ding, das ich gedenke; *zusammengesetzt* ein Merkmal von irgend etwas; das Urteil: *ein Geist ist nicht zusammengesetzt*, stellt dieses Merkmal als widerstreitend dem Dinge selber vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein *mittelbares Merkmal* desselben. So ist *notwendig* ein unmittelbares Merkmal Gottes, *unveränderlich* aber ein Merkmal des Notwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man sieht leicht: daß das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines *Zwischenmerkmals* (*nota intermedia*) vertrete, weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch daß man erkennt, daß etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. *Zufällig* widerstreitet als ein Merkmal dem *Notwendigen*; notwendig aber ist ein Merkmal von *Gott*, und man erkennt also vermittelst eines Zwischenmerkmals, daß zufällig sein Gott widerspreche.

Nunmehr errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftschlusse. *Ein jedes Urteil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluß*, oder mit andern Worten: er ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftschluß heißt auch sonst der *mittlere Hauptbegriff* (*terminus medius*); welches die andere Hauptbegriffe sind, ist genugsam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urteile: *die menschliche Seele ist ein Geist*, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwischenmerkmals *vernünftig*, so daß ich vermittelst desselben *ein Geist zu sein* als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansehe. Es müssen notwendig hier drei Urteile vorkommen, nämlich:

1. Ein Geist sein ist ein Merkmal des Vernünftigen;
2. Vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele;
3. Ein Geist sein ist ein Merkmal der menschlichen Seele;

denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache selbst ist nicht anders wie durch diese drei Handlungen möglich.

In der Form der Urteile würden sie so lauten: Alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, folglich ist die Seele des Menschen ein Geist. Dieses ist nun ein bejahender Vernunftschluß. Was die verneinenden anlangt, so fällt es eben so leicht in die Augen, daß, weil ich den Widerstreit eines Prädikats und Subjekts nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müsse, meine Einsicht durch ein Zwischenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Urteil vor: Die Dauer Gottes ist durch keine Zeit zu messen, und ich finde nicht, daß mir dieses Prädikat, so unmittelbar mit dem Subjekte verglichen, eine genugsam klare Idee des Widerstreits gebe, so bediene ich mich eines Merkmals, das ich mir unmittelbar in diesem Subjekte vorstellen kann, und vergleiche das Prädikat damit und vermittelst desselben mit der Sache selbst. *Durch die*

Zeit meßbar sein widerstreitet allem *Unveränderlichen*, *unveränderlich* aber ist ein Merkmal *Gottes*, also usw. Dieses förmlich ausgedrückt würde so lauten: Nichts Unveränderliches ist meßbar durch die Zeit, die Dauer Gottes ist unveränderlich, folglich usw.

§ 2

VON DEN OBERSTEN REGELN ALLER VERNUNFTSCHLÜSSE

Aus dem Angeführten erkennt man, daß die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sei: *Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst* (*nota notae est etiam nota rei ipsius*); von allen verneinenden: *Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst* (*repugnans notae repugnat rei ipsi*). Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich, die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heißen im Zirkel schließen. Allein daß diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlußart enthalten, erhellt daraus, weil diejenige, die sonst bis daher von allen Logikern für die erste Regeln aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen. Das *Dictum de omni*, der oberste Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse, lautet also: Was von einem Begriff allgemein bejaht wird, wird auch von einem jeden bejaht, der unter ihm enthalten ist. Der Beweisgrund hievon ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind. Ein jeder, der nur einigermaßen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein: daß dieses Diktum lediglich

um dieses Grundes willen wahr sei und daß es also unter unserer ersten Regel stehe. Das *Dictum de nullo* steht in eben solchem Verhältnis gegen unsere zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist. Denn derjenige Begriff, unter welchem diese andere enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, widerspricht auch den Sachen selbst; folglich was den höhern Begriffen widerspricht, muß auch den niedrigen widerstreiten, die unter ihm stehen.

¶ 3

VON REINEN UND VERMISCHTEN VERNUNFTSCHLÜSSEN

ES ist jedermann bekannt, daß es unmittelbare Schlüsse gebe, da aus einem Urteil die Wahrheit eines andern ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse; z. E. aus dem Satze: Eine jede Materie ist veränderlich, folgt gerade zu: was nicht veränderlich ist, ist nicht Materie. Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlußfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, imgleichen durch die Kontraposition die vornehmsten sind.

Wenn nun ein Vernunftschluß nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschlusse nur eben vorgetragen worden, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluß (*ratiocinium purum*), ist er aber nur möglich, indem mehr wie drei Urteile mit einander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluß (*ratiocinium hybridum*). Setzet nämlich, daß zwischen die drei Hauptsätze noch ein aus ihnen gefolgerter unmittelbarer Schluß müsse geschoben werden und also ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftschluß erlaubt, so ist es *ratiocinium hybridum*. Z. E. gedenket euch, es schlösse jemand also:

Nichts, was verweslich ist, ist einfach;
Mithin kein Einfaches ist verweslich;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also die Seele des Menschen ist nicht verweslich,

so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluß haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll; dieser aber enthält außer dem, was zu einem Vernunftschluß erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluß durch die Kontraposition und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urteile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlußsatzes aus diesen Urteilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung, Kontraposition oder einer andern logischen Veränderung eines dieser Vorderurteile, so wäre gleichwohl der Vernunftschluß ein *ratiocinium hybridum*; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man sagt, sondern was man unumgänglich nötig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schlußfolge soll vorhanden sein. Nehmet einmal an, in dem Vernunftschlusse:

Nichts Verwesliches ist einfach;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also die Seele des Menschen ist nicht verweslich,

sei nur in so fern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann: nichts Verwesliches ist einfach, folglich nichts Einfaches ist verweslich, so bleibt der Vernunftschluß immer ein vermischter Schluß, weil seine Schlußkraft auf der geheimen Dazufügung dieser unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigstens in Gedanken haben muß.

§ 4
IN DER SO GENANNTEN ERSTEN FIGUR SIND EINZIG UND ALLEIN REINE VERNUNFTSCHLÜSSE MÖGLICH, IN DEN DREI ÜBRIGEN LEDIGLICH VERMISCHTE

WENN ein Vernunftschluß unmittelbar nach einer von unsern zwei oben angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur.

Die erste Regel heißt also: ein Merkmal *B* von einem Merkmal *C* einer Sache *A* ist ein Merkmal der Sache *A* selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

	C *B*
C hat zum Merkmal *B*;	Was vernünftig ist, ist ein Geist;
	A *C*
A hat zum Merkmal *C*;	Die menschl. Seele ist vernünftig;
	A *B*
Also *A* hat z. Merkm. *B*.	Also ist d. menschl. Seele ein Geist.

Es ist sehr leicht, mehr ähnliche Sätze und unter andern auch auf die Regel der verneinenden Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, daß, wenn sie diesen gemäß sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen, so daß ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläuftigkeit zu verhüten suche. Man wird auch leichtlich gewahr, daß diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, daß außer diesen Urteilen irgend dazwischen eine unmittelbare Schlußfolge aus einem oder andern derselben müsse geschoben werden, wofern das Argument soll bündig sein, daher ist der Vernunftschluß in der ersten Figur von reiner Art.

IN DER ZWEITEN FIGUR SIND KEINE ANDRE ALS VERMISCHTE VERNUNFTSCHLÜSSE MÖGLICH

Die Regel der zweiten Figur ist diese: Wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selber. Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmal, was aber einem Merkmal widerspricht, widerstreitet der Sache selbst, also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selber. Hier ist nun offenbar, daß bloß deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlußfolge vermittelst des Untersatzes auf die Konklusion möglich ist. Demnach muß diese Umkehrung dabei geheim gedacht werden, sonst schließen meine Sätze nicht. Der durch

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

die Umkehrung heraus gebrachte Satz aber ist eine eingeschobene unmittelbare Folge aus dem ersteren, und der Vernunftschluß hat vier Urteile und ist ein *ratiocinium hybridum*, z. E. wenn ich sage:

> Kein Geist ist teilbar;
> Alle Materie ist teilbar;
> Folglich ist keine Materie ein Geist,

so schließe ich recht, nur die Schlußkraft steckt darin, weil aus dem ersten Satz: *kein Geist ist teilbar*, durch eine unmittelbare Folgerung fließt: *folglich nichts Teilbares ist ein Geist*, und nach diesem alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftschlüsse richtig folgt. Aber da nur kraft dieser daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlußfähigkeit in dem Argumente ist, so gehört dieselbe mit dazu, und er hat vier Urteile:

> Kein Geist ist teilbar;
> Und daher nichts Teilbares ist ein Geist;
> Alle Materie ist teilbar;
> Mithin keine Materie ist ein Geist.

IN DER DRITTEN FIGUR SIND KEINE ANDERE ALS VERMISCHTE VERNUNFTSCHLÜSSE MÖGLICH

Die Regel der dritten Figur ist folgende: Was einer Sache zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, die unter einem andern Merkmale dieser Sache enthalten sind. Dieser Satz selber ist nur darum wahr, weil ich das Urteil, in welchem gesagt wird, daß ein anderes Merkmal dieser Sache zukommt, (*per conversionem logicam*) umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftschlüsse gemäß wird. Es heißt z. E.:

> Alle Menschen sind Sünder;
> Alle Menschen sind vernünftig;
> Also einige Vernünftige sind Sünder.

Dieses schließt nur, weil ich durch eine Umkehrung *per accidens* aus dem Untersatz also schließen kann: folglich

sind einige vernünftige Wesen Menschen, und alsdann werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftschlüsse verglichen, aber nur vermittelst eines eingeschobnen unmittelbaren Schlusses, und man hat ein *ratiocinium hybridum*:

Alle Menschen sind Sünder;
Alle Menschen sind vernünftig;
Mithin einige Vernünftige sind Menschen;
Also einige Vernünftige sind Sünder.

Eben dasselbe kann man sehr leicht in der verneinenden Art dieser Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglasse.

IN DER VIERTEN FIGUR SIND KEINE ANDERE WIE VERMISCHTE VERNUNFTSCHLÜSSE MÖGLICH

Die Schlußart in dieser Form ist so unnatürlich und gründet sich auf so viel mögliche Zwischenschlüsse, die als eingeschoben gedacht werden müssen, daß die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, sehr dunkel und unverständlich sein würde. Um deswillen will ich nur sagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlußkraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Kontraposition die Stellen der Hauptbegriffe verändern und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Schlußfolge gedenken kann, so daß diese Schlußfolgen die Beziehung bekommen, die sie in einem Vernunftschlusse nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müssen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, daß sie in der vierten Figur gar nicht möglich seien. Der verneinende Vernunftschluß nach dieser Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muß, sich auf folgende Art darstellen:

Kein Dummer ist gelehrt;

Folgl. *kein Gelehrter ist dumm.*

Einige Gelehrte sind fromm;
Folgl. *einige Fromme sind gelehrt*;
Also einige Fromme sind nicht dumm.

Es sei ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geist ist einfach;
Alles Einfache ist unverweslich;
Also einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, daß das Schlußurteil, so wie es da steht, aus den Vordersätzen gar nicht fließen könne. Man vernimmt dieses gleich, so bald man den mittleren Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht sagen: einiges Unverwesliche ist ein Geist, weil es einfach ist; denn darum, weil etwas einfach ist, ist es nicht sofort ein Geist. Ferner so können durch alle mögliche logische Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, daß der Schlußsatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge fließt, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal festgesetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen so haben sollen, daß der größere Hauptbegriff im Obersatz, der kleinere im Untersatze vorkomme.* Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, so daß derjenige der kleinere wird, der vorher der größere war, und umgekehrt, ein Schlußsatz, aus dem die gegebene Konklusion fließt, kann gefolgert werden, so ist doch alsdann auch eine gänzliche Versetzung der Vordersätze nötig, und der nach der vierten Figur erhaltene so genannte Vernunftschluß enthält wohl die

* Diese Regel gründet sich auf die synthetische Ordnung, nach welcher zuerst das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjekte verglichen wird. Indessen wenn dieselbe gleich als bloß willkürlich angesehen würde, so wird sie doch unumgänglich nötig, so bald man vier Figuren haben will. Denn so bald es einerlei ist, ob ich das Prädikat der Konklusion in den Obersatz oder Untersatz bringe, so ist die erste Figur von der vierten gar nicht unterschieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Crusii Logik Seite 600 die Anmerk.

Materialien, aber nicht die Form, wornach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluß nach der logischen Ordnung, in der allein die Einteilung der vier Figuren möglich ist, welches bei der verneinenden Schlußart in derselben Figur sich ganz anders befindet. Es wird nämlich so heißen müssen:

Ein jeder Geist ist einfach;
Alles Einfache ist unverweslich;
Also ein jeder Geist ist unverweslich;
Mithin einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Dieses schließt ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftschluß ist von dem in der ersten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittleren Hauptbegriffs unterschieden, sondern nur darin, daß die Stellen der Vordersätze verändert worden* und in dem Schlußsatze die Stellen der Hauptbegriffe. Darin besteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieser Art findet man an dem angeführten Orte der Crusischen Logik, wo man durch diese Freiheit, die Stelle der Vordersätze zu verändern, geglaubt hat in der vierten Figur und zwar natürlicher zu schließen. Es ist schade um die Mühe, die sich ein großer Geist gibt, an einer unnützen Sache bessern zu wollen. Man kann nur was Nützliches tun, wenn man sie vernichtigt.

¶ 5

DIE LOGISCHE EINTEILUNG DER VIER SYLLOGISTISCHEN FIGUREN IST EINE FALSCHE SPITZFINDIGKEIT

MAN kann nicht in Abrede sein, daß in allen diesen vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, daß sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und daß eben der-

* Denn wenn derjenige Satz der Obersatz ist, in dem das Prädikat der Konklusion vorkommt, so ist von der eigentlichen Konklusion, die hier aus den Vordersätzen unmittelbar fließt, der zweite Satz

selbe Schlußsatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, daß darum die drei andere Figuren höchstens unnütze, nicht aber falsch wären. Allein wenn man die Absicht erwägt, in der sie erfunden worden und noch immer vorgetragen werden, so wird man anders urteilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüssen, die unter die Hauptturteile gemengt wären, mit diesen so zu verwickeln, daß, indem einige ausgedrückt, andere verschwiegen würden, es viele Kunst kostete, ihre Übereinstimmung mit den Regeln zu schließen zu beurteilen, so würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr rätselhafte Schlüsse, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu ersinnen können. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlußarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenschlüsse sein, sonst ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen. Es ist auch gewiß, daß bis daher alle Logiker sie für einfache Vernunftschlüsse ohne notwendige Dazwischensetzung von andern Urteilen angesehen haben, sonst würde ihnen niemals dieses Bürgerrecht sein erteilt worden. Es sind also die übrige drei Schlußarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig, als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falsch. Diese Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einsichten verwickeln zu dürfen, anstatt daß die Logik zu ihrem eigentümlichen Zwecke hat, alles auf die einfachste Erkenntnisart zu bringen, ist um desto größer, je mehr besondere Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nötig sind, um bei diesen Seitensprüngen sich nicht selbst ein Bein un-

der Obersatz und der erste der Untersatz. Alsdann ist aber alles nach der ersten Figur geschlossen, nur so, daß der aufgegebene Schlußsatz aus dem, welcher zunächst aus gedachten Urteilen folgt, durch eine logische Umkehrung gezogen wird.

terzuschlagen. In der Tat, wo jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfsinnigkeit verwandt und viel scheinbare Gelehrsamkeit verschwendet worden ist, so ist es diese. Die so genannte *Modi*, die in jeder Figur möglich sind, durch seltsame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunst Buchstaben enthalten, welche die Verwandlung in die erste erleichtern, werden künftighin eine schätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menschlichen Verstandes enthalten, wenn dereinst der ehrwürdige Rost des Altertums einer besser unterwiesnen Nachkommenschaft die emsige und vergebliche Bemühungen ihrer Vorfahren an diesen Überbleibseln wird bewundern und bedauren lehren.
Es ist auch leicht, die erste Veranlassung zu dieser Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige so zuerst einen Syllogismus in drei Reihen übereinander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah, und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben so kindisch sich über das eine wie über das andre zu erfreuen, vornehmlich da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte. Allein es ist einmal das Los des menschlichen Verstandes so bewandt; entweder er ist grüblerisch und gerät auf Fratzen oder er hascht verwegen nach zu großen Gegenständen und bauet Luftschlösser. Von dem großen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Ursprung der Tiere und Pflanzen, oder die Geheimnisse der Vorsehung. Der Irrtum, darin beide geraten, ist von sehr verschiedenem Geschmack, so wie die Köpfe verschieden sind.
Die wissenswürdige Dinge häufen sich zu unsern Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach und unsere Lebenszeit zu kurz sein, nur den nützlichsten Teil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichtümer im Überflusse dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder

wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen.

Ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend sein werde, den Kolossen umzustürzen, der sein Haupt in die Wolken des Altertums verbirgt, und dessen Füße von Ton sind. Meine Absicht ist nur, Rechenschaft zu geben, weswegen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht alles meiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen tun muß, in diesen Materien nur kurz sein werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden.

Es gibt noch eine gewisse andere Brauchbarkeit der Syllogistik, nämlich vermittelst ihrer in einem gelehrten Wortwechsel dem Unbehutsamen den Rang abzulaufen. Da dieses aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunst, die sonst wohl sehr nützlich sein mag, nur daß sie nicht viel zum Vorteil der Wahrheit beiträgt, so übergehe ich sie hier mit Stillschweigen.

¶ 6
SCHLUSSBETRACHTUNG

WIR sind demnach belehrt, daß die oberste Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt, daß alle andre Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlußfolge geben, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfältigen Ordnung der ersten Figur verknüpft sind, daß es unmöglich sei, in mehr wie in einer Figur einfach und unvermengt zu schließen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Vernunftschlusse verborgen liegt, die Schlußkraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleineren oder größern Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzu-

sehen, und daß die Einteilung der Figuren überhaupt, in so fern sie reine und mit keinen Zwischenurteilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sei. Wie unsere allgemeine Grundregeln aller Vernunftschlüsse zugleich die besondern Regeln der so genannten ersten Figur enthalten, imgleichen wie man aus dem gegebenen Schlußsatze und dem mittlern Hauptbegriffe sogleich einen jeden Vernunftschluß aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläuftigkeit der Reduktionsformeln in die erste und einfache Schlußart verändern könne, so daß entweder die Konklusion selber oder ein Satz, daraus diese durch unmittelbare Folgerung fließt, geschlossen wird, ist aus unserer Erläuterung so leicht abzunehmen, daß ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will diese Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen sein könnten.

Ich sage demnach *erstlich*, daß ein *deutlicher* Begriff nur durch ein *Urteil*, ein *vollständiger* aber nicht anders als durch einen *Vernunftschluß* möglich sei. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne, dieses aber ist ein Urteil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung aber ist nichts anders als der Gedanke: *ein Körper ist undurchdringlich.* Hiebei ist nur zu merken, daß dieses Urteil nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung sei, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich. Es ist leicht zu zeigen, daß ein vollständiger Begriff nur durch einen Vernunftschluß möglich sei, man darf nur den ersten *Parag.* dieser Abhandlung nachsehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen solchen nennen, der durch ein Urteil klar ist, einen vollständigen aber, der durch einen Vernunftschluß deutlich ist. Ist die Vollständigkeit vom ersten Grade, so ist der Vernunftschluß ein

einfacher, ist sie vom zweiten oder dritten, so ist sie nur durch eine Reihe von Kettenschlüssen, die der Verstand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urteilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

Zweitens eben so augenscheinlich wie es ist, daß zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen (indem eben dieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird): eben so leicht fällt es auch in die Augen, daß *Verstand* und *Vernunft*, d. i. das Vermögen, deutlich zu erkennen und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedene *Grundfähigkeiten* seien. Beide bestehen im Vermögen zu urteilen; wenn man aber mittelbar urteilt, so schließt man.

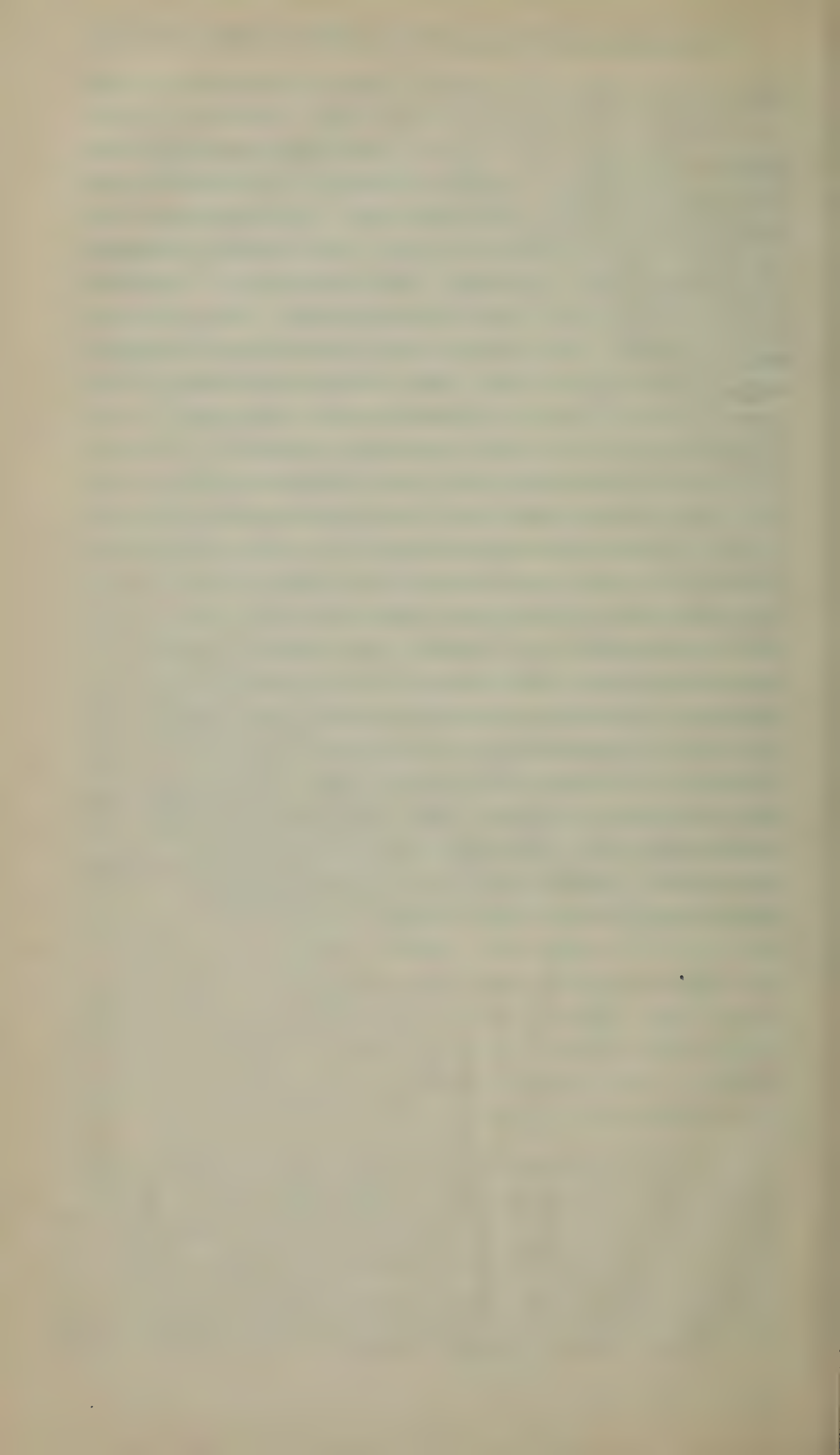
Drittens ist hieraus auch abzunehmen, daß die obere Erkenntniskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urteilen beruhe. Demnach wenn ein Wesen urteilen kann, so hat es die obere Erkenntnisfähigkeit. Findet man Ursache, ihm diese letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urteilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Tieren deutliche Begriffe zuzugestehn. Ein Ochs, heißt es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Türe, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Türe ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urteil abfaßt: *diese Türe gehört zu diesem Stalle*,

hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes.

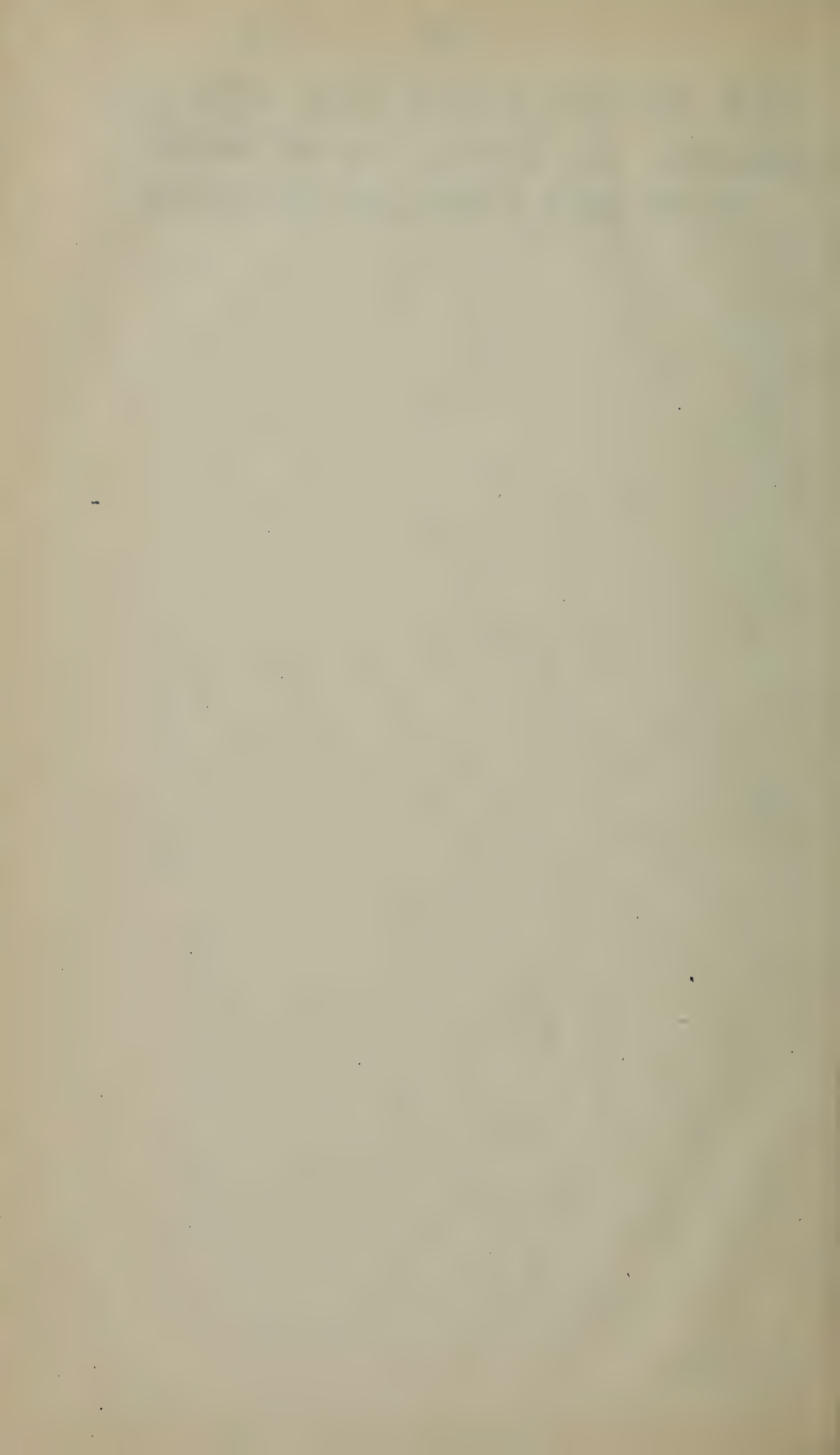
Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was anders Dinge von einander *unterscheiden* und den Unterschied der Dinge *erkennen*. Das letztere ist nur durch Urteilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Tiere geschehen. Folgende Einteilung kann von großem Nutzen sein. *Logisch unterscheiden*, heißt erkennen, daß ein Ding *A* nicht *B* sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urteil, *physisch unterscheiden*, heißt, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen), und die Empfindungen vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern*, nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Tiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei als das Vermögen des innern Sinnes, d. i. seine eigene Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloß vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntniskraft. Ich schließe mit einer Vorstellung, die denjenigen angenehm sein

* Es ist in der Tat von der äußersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der tierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äußere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntniskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer andern befindlich ist, bewußt sind und also urteilen, das folgt gar nicht daraus.

muß, welche das Vergnügen über die Einheit in dem menschlichen Erkenntnisse empfinden können. Alle bejahende Urteile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel, dem Satze der Einstimmung: *Cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum*; alle verneinende unter dem Satze des Widerspruchs: *Nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.* Alle bejahende Vernunftschlüsse sind unter der Regel enthalten: *Nota notae est nota rei ipsius*; alle verneinende unter dieser: *Oppositum notae opponitur rei ipsi.* Alle Urteile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung oder des Widerspruchs stehen, das ist, bei denen weder die Identität noch der Widerstreit durch ein Zwischenmerkmal (mithin nicht vermittelst der Zergliederung der Begriffe), sondern unmittelbar eingesehen wird, sind unerweisliche Urteile, diejenige, wo sie mittelbar erkannt werden kann, sind erweislich. Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, so bald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt. Diejenige Weltweise irren, die so verfahren, als wenn es gar keine unerweisliche Grundwahrheiten außer einer gebe. Diejenigen irren eben so sehr, die ohne genugsame Gewährleistung zu freigebig sind, verschiedene ihrer Sätze dieses Vorzugs zu würdigen.



VI
DER EINZIG MÖGLICHE BEWEIS=GRUND ZU EINER DEMONSTRA=TION DES DASEINS GOTTES



VORREDE

> Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
> Intellecta prius quam sint, contempta relinquas.
>
> LUCRETIUS.

ICH habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: *Es ist ein Gott*, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsre zur Glückseligkeit höchstnötige Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in so fern wir desselben äußerst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweistümer von dem Dasein und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand gibt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse vermißt. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen diese Demonstration zu suchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntnis etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, daß eine dergleichen Einsicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, so bald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von andern angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugerät, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben so wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handele, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, an sich selbst um der Wahrheit und Deutlichkeit willen brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folge eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrages hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, in so fern verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichlung, den Leser um Verzeihung zu bitten, daß man ihm, um welcher Ursache willen es auch sei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man will. In meinem Falle ist die nicht völlig ausgebildete Gestalt des Werks nicht sowohl einer Vernachlässigung als einer Unterlassung aus Absichten beizumessen. Ich wollte nur die erste Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchen, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Teilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte.

In dieser Absicht wäre es unnötig gewesen, gar zu viel ängstliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stükken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererst das strenge Urteil der Meister in der Kunst abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweistümer angeführt, ohne mich anzumaßen, daß ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung für jetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verstandesurteile angeführt, ohne ihnen durch logische Kunst die Gestalt der Festigkeit zu geben, die ein Baustück in einem System haben muß, entweder weil ich es schwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nötigen Vorbereitung der Größe, die das Werk haben sollte, nicht gemäß war, oder auch weil ich mich berechtigt zu sein glaubte, da ich keine Demonstration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an systematische Verfasser tut, entschlagen zu sein. Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil dem menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist. Was die übrige anlangt, welche, unvermögend eine Verknüpfung im Großen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Teile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert ob der Tadel, den er etwa verdiente, auch den Wert des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Teilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urteil ist, was die Entscheidung des wahren Wertes anlangt, bei Vernünftigen von wenig Bedeutung.
Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit

dazu zu benehmen, allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können; ich glaube indessen für diejenige deutlich genug geredet zu haben, die nichts anders in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist hinein zu legen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urteile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei strittigen Teilen die Gründe so abwiegt, daß er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Teile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen sein, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegenteils in dem Grade anzunehmen, als es möglich ist, würde bald die forschende Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum voraus darauf gefaßt machen, daß mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft sein werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbst schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht fremd sein von andern in manchen Stücken eines bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äußerte, als man Gründe vortrug, allein es ist nicht eben so schwer, wenn dieser Anspruch gelinde, unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienst dazu gehört sich überzeugen zu lassen als

selbst zu überzeugen, und daß jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, in so fern mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu als zu der andern erfordert wird. Es könnte scheinen eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muß, zu sein, daß hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abteilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab*, gezogen worden, wo hievon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen gehandelt ward. Die Verwandtschaft indessen, die zum mindesten die erlaubte Freiheit sich an solche Erklärungen zu wagen mit meiner Hauptabsicht hat, imgleichen der Wunsch, einiges an dieser Hypothese von Kennern beurteilt zu sehen, haben veranlaßt diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläuftig für diejenige, die hier nichts wie Metaphysik anzutreffen vermuten, und von denen sie füglich kann überschlagen

* Der Titel desselben ist: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift, die wenig bekannt geworden, muß unter andern auch nicht zur Kenntnis des berühmten Herrn *J. H. Lambert* gelangt sein, der sechs Jahre hernach in seinen *Kosmologischen Briefen* 1761 eben dieselbe Theorie von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Großen, der Milchstraße, den Nebelsternen usf. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Teile, imgleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse Seite 154—158 des gegenwärtigen Werks angezeigt wird. Die Übereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge untereinander übereinkommen, vergrößert meine Vermutung: daß dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde.

werden. Es wird vielleicht nötig sein einige Druckfehler, die den Sinn des Vortrages verändern könnten, und die man am Ende des Werks sieht, vorher zu verbessern, ehe man diese Schrift liest.

Das Werk selber besteht aus drei Abteilungen, davon die *erste* den Beweisgrund selber, die *zweite* den weitläuftigen Nutzen desselben, die *dritte* aber Gründe vorlegt, um darzutun, daß kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

ERSTE ABTEILUNG,

WORIN DER BEWEISGRUND ZUR DEMONSTRATION DES DASEINS GOTTES GELIEFERT WIRD

ERSTE BETRACHTUNG

VOM DASEIN ÜBERHAUPT

DIE Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, daß selbst im tiefsinnigsten Vortrage ein jeder vorkommende Begriff entwickelt oder erklärt werde: wenn man nämlich versichert ist, daß der bloß klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Mißverstand veranlassen könne; so wie der Meßkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der größten Gewißheit aufdeckt, ob er sich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient, und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaft das Wort *Vorstellung* genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöset werden.

Ich würde mich daher in diesen Betrachtungen nicht bis zur Auflösung des sehr einfachen und wohlverstandnen Begriffs des Daseins versteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo diese Verabsäumung Verwirrung und wichtige Irrtümer veranlassen kann. Es ist sicher, daß er in der übrigen ganzen Weltweisheit so unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom absolut notwendigen und zufälligen Dasein ausgenommen, denn hier hat eine subtilere Nachforschung aus einem unglücklich gekünstelten, sonst sehr reinen Begriff irrige Schlüsse gezogen, die sich über einen der erhabensten Teile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, daß man dieses niemals täte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren als einer, der die Definition sucht und sich zuvor von dem-

jenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von seinem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich gar nicht getraut sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit größter Gewißheit sagen. Ich zweifle, daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiß, daß, wo er ist, äußere Beziehungen sein müssen, daß er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne, usw. Eine Begierde mag sein, was sie will, so gründet sie sich auf irgend eine Vorstellung, sie setzt eine Lust an dem Begehrten voraus usf. Oft kann aus diesem, was man vor aller Definition von der Sache gewiß weiß, das, was zur Absicht unserer Untersuchung gehört, ganz sicher hergeleitet werden, und man wagt sich alsdann in unnötige Schwierigkeiten, wenn man sich bis dahin versteigt. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebähnten Straße sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge solcher Fehltritte veranlaßt, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei andern gesucht habe; denn was die schmeichelhafte Vorstellung anlangt, die man sich macht, daß man durch größere Scharfsinnigkeit es besser als andre treffen werde, so versteht man wohl, daß jederzeit alle so geredet haben, die uns aus einem fremden Irrtum in den ihrigen haben ziehen wollen.

I

DAS DASEIN IST GAR KEIN PRÄDIKAT ODER DETERMINATION VON IRGEND EINEM DINGE

DIESER Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subjekt, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine

erdenkliche Prädikate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existieren, oder auch nicht existieren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädikate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein bloß möglich Ding ansehen, das, seinen Ratschluß ausgenommen, nicht existiert. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht dasind, nach allen Prädikaten, die sie enthalten würden, wenn sie existierten, bloß möglich seien; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige Bestimmung ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht statt finden, daß, wenn sie existieren, sie ein Prädikat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existiert haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich bloß möglich ist.

Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädikats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrtümer tun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus bloß möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu tun pflegt, wenn man die absolut notwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädikaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiß nicht darunter. Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als: die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existie-

renden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: Ein Seeeinhorn ist ein existierend Tier, sondern umgekehrt: einem gewissen existierenden Seetiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke existieren in der Natur, sondern: gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkristall, kommen die Prädikate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütz sein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Mißdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken, genug daß in den seltnern Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nötig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererst zureichend urteilen können, wenn man das folgende wird gelesen haben.

2

DAS DASEIN IST DIE ABSOLUTE POSITION EINES DINGES UND UNTERSCHEIDET SICH DADURCH AUCH VON JEGLICHEM PRÄDIKATE, WELCHES ALS EIN SOLCHES JEDERZEIT BLOSS BEZIEHUNGSWEISE AUF EIN ANDER DING GESETZT WIRD

DER Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung,

nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.

So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, daß unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, daß durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höheren Grad.

Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des ersteren ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existiere, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei den Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. Der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges *Werde*, so erteilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neue Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjekten bezeichnen niemals etwas Existierendes, das Subjekt müsse denn schon als existierend voraus gesetzt werden. Gott ist allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urteil

desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein muß unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subjekt als existierend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädikate unbestimmt, ob es zu einem existierenden oder bloß möglichen Subjekte gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädikat sein. Sage ich: Gott ist ein existierend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: Etwas Existierendes ist Gott, das ist, einem existierenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck: Gott, bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber samt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge durch zu weitläuftige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein ohne diesen Tadel für etwas Geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubnis ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack als jemand anders finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonstrativische Gewißheit davon jemals zu erlangen, oder es sich muß gefallen lassen, seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen.

3
KANN ICH WOHL SAGEN, DASS IM DASEIN MEHR ALS IN DER BLOSSEN MÖGLICHKEIT SEI?

DIESE Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, daß man unterscheiden müsse, was da gesetzt sei, und wie es gesetzt sei. Was das erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt als in einem bloß möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädikate des wirklichen können auch bei der bloßen Möglichkeit desselben angetroffen werden, aber das letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt. Denn frage ich: wie ist alles dieses bei der bloßen Möglichkeit gesetzt?, so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber, d. i. wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel usw., oder besser: die Beziehungen dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein Triangel ist, sind bloß gesetzt, aber existiert er, so ist alles dieses absolute, d. i. die Sache selbst zusamt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt. Um daher in einer so subtilen Vorstellung alles zusammen zu fassen, was die Verwirrung verhüten kann, so sage ich: in einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der bloßen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind bloße Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, daß das Dasein eigentlich gar kein Prädikat von irgend einem Dinge sei. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurteilfreier Denkungsart anderer Gedanken gelesen und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, er das Urteil über seine neue und abweichende Lehrsätze

ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.
Die *Wolffische* Erklärung des Daseins, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiß, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. *Baumgarten* führt die durchgängige innere Bestimmung, in so fern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegende oder daraus fließende Prädikate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädikaten niemals ein Unterschied desselben von einem bloß Möglichen liege. Überdem kann der Satz, daß ein möglich Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädikate unbestimmt sei, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine große Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschließung eines Mittlern zwischen zwei widersprechend entgegen Gesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch, der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. dgl. hätte, unmöglich. Man muß ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachte Prädikate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen als eines solchen zusammengenommen ist, in Ansehung der besondern Merkmale des Alters, Orts usw. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdann eben so wohl bei einem existierenden als bei einem bloß möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte *Crusius* rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins. Allein ohne uns in die Prüfung des Satzes selber, daß alles, was da ist, irgendwo oder irgendwenn sein müsse, einzulassen, so gehören diese Prädikate noch immer auch zu bloß möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten

mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existieren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, so wie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existierte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, daß das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichend Merkmal des Daseins sei, wenn das Ding wirklich da oder alsdann ist, denn da würde man fordern, daß dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen.

ZWEITE BETRACHTUNG

VON DER INNERN MÖGLICHKEIT, IN SO FERN SIE EIN DASEIN VORAUSSETZT

I

NÖTIGE UNTERSCHEIDUNG BEI DEM BEGRIFFE DER MÖGLICHKEIT

ALLES, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin gestellt sein läßt, daß es eine wahre Erklärung sei. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, daß Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in eben demselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herren *Crusius*, der diesen Streit nicht bloß in einem innern Widerspruche setzt, sondern behauptet, daß er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung mit Etwas, was gesetzt, und Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben ist, und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber etwas und kann gedacht werden. Ein Triangel, der vier-

eckicht wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckichtes an sich selber Etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern sein kann. Eben so muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind die *Data* oder das Materiale in diesem Möglichen, die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieses letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädikate mit ihren Subjekten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logische Beziehung ist, das Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen. Übrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede sein wird.

2

DIE INNERE MÖGLICHKEIT ALLER DINGE SETZT IRGEND EIN DASEIN VORAUS

ES ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein *Datum* zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäß dem Satze des Widerspruchs zukommt.

Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle

Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, daß diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte. Allein daß irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Dasein verstanden, daß das Sein oder schlechthin Gesetzt sein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: es existiert nichts, heißt eben so viel, als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich.

3

ES IST SCHLECHTERDINGS UNMÖGLICH, DASS GAR NICHTS EXISTIERE

WODURCH alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Übereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs, aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch. Allein wodurch das Materiale und die *Data* zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins, also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben.

Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere.

4
ALLE MÖGLICHKEIT IST IN IRGEND ETWAS WIRKLICHEM GEGEBEN, ENTWEDER IN DEMSELBEN ALS EINE BESTIMMUNG, ODER DURCH DASSELBE ALS EINE FOLGE

ES ist von aller Möglichkeit insgesamt und von jeder insonderheit darzutun, daß sie etwas Wirkliches, es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so fern es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas anders wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein ander Dasein gegeben. Die erläuternde Beispiele können noch nicht füglich hier herbei geschafft werden. Die Natur desjenigen Subjekts, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Übereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die *Data* und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, daß Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig sind, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der größeren Aufklärung Hindernisse, so wie de mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Teile erweitern, aber auch in demselben Maße die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Ein-

drucks vermindern. Gleichwohl will ich so viel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der innren Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Dasein in eine etwas größere Naheit zu den gemeinern Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen.

Ihr erkennet, daß ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas möglich seien, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, so werdet ihr gar nicht nötig finden, daß ein Körper oder Feuer usw. als die *Data* hiezu existieren müssen, denn sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die Zusammenstimmung aber des Prädikats feurig mit dem Subjekte Körper nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder bloß mögliche Dinge sein. Ich räume auch ein, daß weder Körper noch Feuer wirkliche Dinge sein dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sei. Allein ich fahre fort zu fragen: ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die *Data* zu seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft und wer weiß was mehr, herzählen und dazu setzen, daß darin kein innerer Widerstreit sei. Ich räume noch alles ein, allein ihr müßt mir Rechenschaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein *Datum* so gerade anzunehmen Recht habt, denn gesetzt, er bedeute nichts, so ist eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses *Dati* zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers statt findet, wenn gleich gar nichts existiert. Gesetzt daß ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere *Data* zerfällen könnt, um anzuzeigen, daß in ihm nichts Widerstreitendes sei, wie ihr denn notwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müßt, so ist alsdann hier die Frage, ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen. Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort be-

zeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existiert, oder wenigstens durch etwas Existierendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fußet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel; aber am Ende, wenn ihr bedenket, wie euch denn dieses gegeben sei, könnt ihr euch nimmer worauf anders, als auf ein Dasein berufen. Allein wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff faßlicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen, man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.

DRITTE BETRACHTUNG

VON DEM SCHLECHTERDINGS NOTWENDIGEN DASEIN

I

BEGRIFF DER ABSOLUT NOTWENDIGEN EXISTENZ ÜBERHAUPT

SCHLECHTERDINGS notwendig ist, dessen Gegenteil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei?, so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserm Zwecke etwas nutzen kann. Alle unsere Begriffe von der inneren Notwendigkeit in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch sein mögen, laufen darauf hinaus, daß das Gegenteil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings notwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg durch das nämliche Merkmal bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Dasein ist gar kein Prädikat und die Auf-

hebung des Daseins keine Verneinung eines Prädikats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existierenden Dinges ist eine völlige Verneinung alle desjenigen, was schlechthin oder absolute durch sein Dasein gesetzt wurde. Die logische Beziehungen zwischen dem Dinge als einem Möglichen und seinen Prädikaten bleiben gleichwohl. Allein diese sind ganz was anders, als die Position des Dinges zusamt seinen Prädikaten schlechthin, als worin das Dasein besteht. Demnach wird nicht eben dasselbe, was in dem Dinge gesetzt wird, sondern was anders durch das Nichtsein aufgehoben, und ist demnach hierin niemals ein Widerspruch. In der letztern Betrachtung dieses Werks wird alles dieses in dem Falle, da man die absolutnotwendige Existenz wirklich vermeint hat durch den Satz des Widerspruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieser Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indessen die Notwendigkeit in den Prädikaten bloß möglicher Begriffe die logische Notwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnotwendigkeit. Ich finde zuerst: daß, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sei, so bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde, und nichts dabei mehr zu denken sei. Ich nehme daraus alsbald ab, daß, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet, und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings notwendig sein, entweder wenn durch sein Gegenteil das Formale alles Denk-

lichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle *Data* dazu aufhebt. Das erste findet, wie gesagt, niemals beim Dasein statt, und weil kein drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings notwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder er muß darin beruhen, daß das Nichtsein eines Dinges zugleich die Verneinung von den *Datis* zu allem Denklichen sei. Daß aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas Wahrhaftes sei, erhellt auf folgende Art.

2

ES EXISTIERT EIN SCHLECHTERDINGS NOTWENDIGES WESEN

ALLE Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendiger Weise. Bis dahin erhellt, daß ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieses Dasein an sich selbst notwendig sei. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegenteil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muß man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädikat an einem Subjekte zufällig, dessen Gegenteil demselben nicht widerspricht. Z. E. Einem Triangel überhaupt ist es zufällig, daß er rechtwinklicht sei. Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädikate zu ihren Subjekten statt und leidet, weil das Dasein kein Prädikat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtsein zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht

alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Dasein nicht voraussetzt, so ist dieses zufällig, weil sein Gegenteil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: Dasjenige Dasein, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichen gegeben ist, ohne welches also noch etwas zu denken, das ist, möglich ist, dessen Gegenteil ist im Realverstande möglich, und das ist in eben demselben Verstande auch zufällig.

3
DAS NOTWENDIGE WESEN IST EINIG

WEIL das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, in so fern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und ist demnach nicht schlechterdings notwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut notwendig sein.

Setzet, *A* sei ein notwendiges Wesen und *B* ein anderes. So ist vermöge der Erklärung *B* nur in so fern möglich, als es durch einen andern Grund *A* als die Folge desselben gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung *B* selber notwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm als ein Prädikat und nicht als eine Folge aus einem andern und doch nur als eine Folge laut dem vorigen gegeben, welches sich widerspricht.

4
DAS NOTWENDIGE WESEN IST EINFACH

DASS kein Zusammengesetztes aus viel Substanzen ein schlechterdings notwendiges Wesen sein könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es sei nur eins seiner Teile schlechterdings notwendig, so sind die andern nur insgesamt als Folgen durch ihn möglich und gehören

nicht zu ihm als Nebenteile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle notwendig, so widerspricht dieses der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jedes besonders zufällig, alle aber zusammen schlechterdings notwendig existieren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Notwendigkeit im Dasein haben kann, als den Teilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig sein. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des notwendigen Wesens berufen zu können, so daß man sagte, in jeglichem der Teile wären die letzten *Data* einiger innern Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes nur auf eine verborgene Art vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdann die innere Möglichkeit so gedenkt, daß einige können aufgehoben werden, doch so, daß übrigens, was durch die andere Teile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, so müßte man sich vorstellen, es sei an sich möglich, daß die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend, daß etwas nichts sei, und dieses will so viel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, daß die *Data* zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben sein, dessen Aufhebung auch das Gegenteil aller Möglichkeit ist, daß also, was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen verteilt sein könne.

5

DAS NOTWENDIGE WESEN IST UNVERÄNDERLICH UND EWIG

WEIL selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Dasein voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heißt, es kann das notwendige Wesen nicht auf vielerlei Art exi-

stieren. Nämlich alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existiert, so findet keine Möglichkeit desselben statt, außer in so fern es in der Tat da ist; es ist also auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtsein ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

6

DAS NOTWENDIGE WESEN ENTHÄLT DIE HÖCHSTE REALITÄT

DA die *Data* zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben sind, so sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei. Allein eben dieselbe Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von aller möglichen Realität, setzen in ihm selber den größten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man erteilt alle Realitäten Gott oder dem notwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädikate, ohne wahrzunehmen, daß sie nimmermehr in einem einzigen Subjekt als Bestimmungen neben einander können statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der da Verstand und Willen hat. Es ist auch umsonst eine Ausflucht darin zu suchen, daß man die gedachte Beschaffenheiten nicht für wahre Realität halte. Es ist ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas wahrhaftig Positives. Eben so ist der Schmerz in den Empfindungen eines

Geistes nimmermehr eine bloße Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine soche Vorstellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heißt: Realität und Realität widersprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen sind; demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjekte. Ob ich nun gleich einräume, daß hier kein logischer Widerstreit sei, so ist dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Diese findet jederzeit statt, wenn etwas als ein Grund die Folge von etwas anderm durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direktion und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjekte 0, das ist, die Folge von diesen entgegen gesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, daß die Realrepugnanz ganz was anders sei als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müßte, so können sie nicht insgesamt als Prädikate in ihm sein, mithin weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, so werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: daß, weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluß veranlassen dürfte, daß es selbst Negationen unter seinen Prädikaten haben müsse und nimmermehr

nichts als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, sein müssen. Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem notwendigen Wesen als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, in so fern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; in so fern ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst nach dem Satz des Widerspruchs. In der Tat sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzet nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzte Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größte sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.

VIERTE BETRACHTUNG

BEWEISGRUND ZU EINER DEMONSTRATION DES DASEINS GOTTES

I

DAS NOTWENDIGE WESEN IST EIN GEIST

Es ist oben bewiesen, daß das notwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen daß nicht allein alle andere Realität durch dasselbe als einen Grund gegeben

sei, sondern auch die größt mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten sein, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, daß hiezu auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich, beides ist wahre Realität, und beides kann mit der größt möglichen in einem Dinge beisammen bestehn, welches letztere man durch ein unmittelbares Urteil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern.

Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, daß wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derselben einem Wesen eine Ersetzung tun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenige sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig sind, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müßte durch das notwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille und alle Realität der geistigen Natur an andern möglich sein, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge größer sein als selbst der Grund. Denn es ist gewiß, daß, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch es mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, unerachtet es abhängend wäre und mancherlei andere Mängel der Macht usw. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müßte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der notwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäß als aus einem Hauptgrunde möglich sind. Nun ist das notwendige Wesen

der hinlängliche Realgrund alles andern, was außer ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche diesen Beziehungen gemäß alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, daß der Grund der äußern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemäßer Wille voraus gesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, daß ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmäßige Blumenstücke, Alleen u. dgl. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere *Data* zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesamt wird der Beweis, daß das notwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist sein müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich bloß, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht eine förmliche Demonstration darzulegen.

2

ES IST EIN GOTT

Es existiert etwas schlechterdings notwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müßte dieses tun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse sein, dadurch man sich zur förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich

doch gewiß, daß dasjenige Wesen, dessen Dasein wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sei, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird.

3
ANMERKUNG

WEIL aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als daß alle Realität entweder in dem notwendigen Wesen als eine Bestimmung oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben sein, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seien, oder bloß durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das letztere, so würde unerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseins als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntnis und Entschließung, würde es ein blindlings notwendiger Grund anderer Dinge und sogar anderer Geister sein und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursache, weswegen in jeglicher Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muß, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sei schon so viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die größte Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen von diesem Urteile vieler andern sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorg-

fältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, daß in einer genauern Kenntnis derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigen Gefühl und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.
Ich bin inne geworden, daß der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unsicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigentümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich jedermann selbst bei jenen Abirrungen acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntnis und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden sein würde, den Beweisgrund von Gott, und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurch zu führen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl tunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäß befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlaß zu einer allzugroßen Weitläuftigkeit zu geben.

4
BESCHLUSS

EIN jeder wird sehr leicht nach dem wie gedacht geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da sind: Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings notwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich; kein ander Wesen, dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt ist von einer solchen Natur; die Welt ist nicht ein Akzidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegenteile der Bestimmungen einer Gottheit angetroffen werden; Gott ist die einige Substanz, die da existiert, und alle andre sind nur abhängend von ihm da usw.
Ich bemerke hier nur noch folgendes. Der Beweisgrund

von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen *a priori* geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz noch die von andern Geistern noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der Tat von dem innern Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese Weise das Dasein dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Notwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonst von den Wirkungen dieses Wesens auf sein, als einer Ursache, Dasein geführt werden möchten, gesetzt daß sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht tun, können doch niemals die Natur dieser Notwendigkeit begreiflich machen. Bloß daraus, daß etwas schlechterdings notwendig existiert, ist es möglich, daß etwas eine erste Ursache von anderem sei, aber daraus daß etwas eine erste, das ist, unabhängige Ursache ist, folgt nur, daß, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existieren müsse, nicht aber daß sie schlechterdings notwendiger Weise da sei.

Weil nun ferner aus dem angepriesnen Beweisgrunde erhellt, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet seien, in welchem die größte Grade des Verstandes und eines Willens, der der größt mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum voraus abzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes, mit seinem Willen in der größten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil eben dieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebene größte Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der erstern fruchtbar sein kann. Demnach werden die

Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurteilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, selbst in den notwendigen Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnisweg *a posteriori* auf ein einiges Prinzipium aller Möglichkeit zurückschließen können und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings notwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg *a priori* anfänglich ausgegangen waren. Nunmehr soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der innern Möglichkeit der Dinge eine notwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie und in diesem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urteilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen.

ZWEITE ABTEILUNG

VON DEM WEITLÄUFTIGEN NUTZEN, DER DIESER BEWEISART BESONDERS EIGEN IST

[ERSTE BETRACHTUNG,]

WORIN AUS DER WAHRGENOMMENEN EINHEIT IN DEN WESEN DER DINGE AUF DAS DASEIN GOTTES *A POSTERIORI* GESCHLOSSEN WIRD

I

DIE EINHEIT IN DEM MANNIGFALTIGEN DER WESEN DER DINGE GEWIESEN AN DEN EIGENSCHAFTEN DES RAUMS

DIE notwendige Bestimmungen des Raums verschaffen dem Meßkünstler ein nicht gemeines Vergnügen durch die Augenscheinlichkeit in der Überzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das gesamte menschliche Erkenntnis nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz andern Gesichtspunkte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an und werde gewahr: daß bei so notwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., daß ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punkt umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, daß ich dadurch einen Kreis habe, der in allen seinen Punkten von dem gedachten festen Punkt gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlassung unter einer so einfältigen Konstruktion sehr viel Mannigfaltiges zu vermuten, das eben dadurch großen Regeln der Ordnung unterworfen sei. Indessen entdecke ich, daß alle gerade Linien, die einander aus einem beliebigen Punkt innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem sie an den Umkreis stoßen, jederzeit in geometri-

scher Proportion geschnitten sind; imgleichen daß alle diejenige, die von einem Punkt außerhalb dem Kreise diesen durchschneiden, jederzeit in solche Stücke zerlegt werden, die sich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verschiedene Lagen diese Linien annehmen können, indem sie den Zirkel wie gedacht durchschneiden, und wahrnimmt, wie sie gleichwohl beständig unter dem nämlichen Gesetze stehen, von dem sie nicht abweichen können, so ist es unerachtet dessen, daß die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, daß so wenig Anstalt in der Beschreibung dieser Figur und gleichwohl so viel Ordnung und in dem Mannigfaltigen eine so vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre, daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herab kämen, so wird ein jeder, der die mechanische Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechselung der Stellungen und doch in jedem Falle mit der größten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Vertikaldurchmesser stoßen, sie mögen von dessen obersten oder untersten Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesamt das gemein: daß der freie Fall durch dieselbe in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der Tat wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müßte denn sein, daß es des-

wegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen ist, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, daß, ohne einen Fuß weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es gibt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranstaltung scheint möglich zu sein, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. Diese werden von jedermann als artig empfunden und dieses um desto mehr, je weniger man selbst dabei zu tun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflösung zu sein scheint. Der Zirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein so bald ich einsehe, daß die den inwendigen Zirkel berührende Linie, so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des größern schneidet, der Durchmesser dieses Zirkels sei, dessen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich ist, so kann ich nicht umhin einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Gesuchte in der Natur der Sache selbst sich so leicht offenbart, und meiner Bemühung hiebei fast nichts beizumessen ist.

Wir haben, um in den notwendigen Eigenschaften des Raums Einheit bei der größten Mannigfaltigkeit und Zusammenhang in dem, was eine von dem andern ganz abgesonderte Notwendigkeit zu haben scheint, zu bemerken, nur bloß unsere Augen auf die Zirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Teil bekannt ist. Hieraus läßt sich abnehmen, welche Unermeßlichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonst in den Eigenschaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien darlegt, und alle außer der Übung des Verstandes durch die denkliche Einsicht derselben das Gefühl auf eine ähn-

liche oder erhabnere Art wie die zufällige Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie notwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Notwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht eben so wohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur auf die Vermutung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaßt?

2

DIE EINHEIT IM MANNIGFALTIGEN DER WESEN DER DINGE, GEWIESEN AN DEMJENIGEN, WAS IN DEN BEWEGUNGSGESETZEN NOTWENDIG IST

WENN man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besondern Zwecks willen scheint getroffen zu sein, indem sie sich nicht bloß nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen sich nun neue Übereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurteilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und bloß weil es jemand beliebt hat sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. so gebauet sind, daß sie sporen, das ist, sich zurücklegen

können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu sein, so angeordnet hat, indem diese Tiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, außer einem Vorteile, den sie schaffen, und um dessen willen man sich vorstellen kann, daß sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Übereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nötig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr notwendiger Weise fließen, wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet: so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr große Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß ist, zu dem allgemeinern Urteile langsam hinauf zu steigen.

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nötig ansehen kann, daß ein Luftkreis sei, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlaßt worden. Ich räume also dieses ein und nenne etwa das Atmen der Menschen und Tiere als die

Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun gibt diese Luft durch die nämliche Eigenschaften und keine mehr, die sie zum Atemholen allein bedürfte, zugleich Anlaß zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit notwendiger Weise begleitet sind und nicht dürfen durch besondere Anlagen befördert werden. Eben dieselbe elastische Kraft und Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Tiere der Nahrung entbehren müßten, und die Möglichkeit der Pumpwerke ist davon eine notwendige Folge. Durch sie geschieht es, daß Feuchtigkeit in Dünsten hinaufgezogen *wird*, welche sich oben in Wolken verdicken, die den Tag verschönern, öfters die übermäßige Hitze der Sonne mildern, vornehmlich aber dazu dienen, die trockene Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Wasserbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge durch allmählige Zwischengrade den Überschritt von der Nacht zum Tage unschädlich macht, und vornehmlich die Winde sind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derselben. Stellet euch vor, ein Mensch mache sich einen Entwurf, wie die Küsten der Länder des heißen Weltstrichs, die sonst heißer sein müßten als die tiefer im Lande liegende Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme sollten genießen können, so wird er am natürlichsten auf einen Seewind verfallen, der zu dieser Absicht in den heißesten Tagesstunden wehen müßte. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geschwinder kalt wird als über dem Lande, nicht zuträglich sein dürfte, daß derselbe Wind immer wehte, so würde er wünschen, daß es der Vorsehung gefallen hätte es so zu veranstalten, damit in den mittlern Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurück kehrte, welches auch viel andern Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage sein, durch welche Mechanik und künstliche Anordnung dieser Windeswechsel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch große Ursache haben zu besorgen: daß, da der Mensch nicht verlangen kann, daß alle Naturgesetze sich zu seiner Bequemlichkeit anschicken sollen, dieses Mittel zwar

möglich, aber mit den übrigen nötigen Anstalten so übel zusammenpassend sein dürfte, daß die oberste Weisheit es darum nicht zu verordnen gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnötig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung tun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und eben dasselbe einfache Prinzipium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht notwendiger Weise der dichtern und schwerern über dem kühlen Meere und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heißesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen und veranlaßt den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiß: daß alle Küsten des heißen Weltteils diesen Wechselwind genießen.
Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Notwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Teil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft, geworfen. Man wird leicht gewahr werden, daß die ganze unermeßliche Strecke der großen Naturordnung in eben demselben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem folgenden zu Erweiterung dieser schönen Aussicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn *v. Maupertuis* gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der notwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.
Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und notwendige Gesetze, allein nur von einer besondern Art der Materien der Welt. Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: daß selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte als beim Stoße, sowohl

der elastischen als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstoßen desselben in der Abprallung, einer herrschenden Regel unterworfen sind, nach welcher die größte Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie ungeachtet der großen Verschiedenheiten, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, daß sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken läßt, und sie sind so notwendig, daß sie auch ohne die mindeste Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller Materie mit größter Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte scharfsinnige Gelehrte empfand alsbald, daß, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Universum Einheit und in dem blindlings Notwendigen Ordnung verursacht wird, irgend ein oberstes Prinzipium sein müsse, wovon alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, daß ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglichern Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von allem in der Welt mit Gewißheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besondern Gesetzen. Nunmehr kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieser wichtigen neuen Einsicht würde machen können, und ich glaube in der Mutmaßung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, daß die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin dieses zur Absicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgesetze notwendig oder zufällig seien, und welche niemand der Erwartung gemäß beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverstande genommen wird, daß sie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem andern besteht, so ist augenscheinlich,

daß die Bewegungsgesetze und die allgemeine Eigenschaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem großen gemeinschaftlichen Urwesen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit, abhängen müssen. Denn wer wollte dafür halten: daß in einem weitläuftigen Mannigfaltigen, worin jedes einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdlich Ungefähr sich alles sollte gerade so schicken, daß es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein daß dieses gemeinschaftliche Prinzipium nicht bloß auf das Dasein dieser Materie und der ihr erteilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was der Bewegung des Stoßes und Druckes soll fähig sein, gar nicht unter andern Bedingungen kann gedacht werden, als diejenige sind, woraus die genannten Gesetze notwendiger Weise herfließen. Auf diesen Fuß sieht man ein: daß diese Bewegungsgesetze *der Materie* schlechterdings notwendig seien, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie voraus gesetzt wird, es ihr widerspreche, nach andern Gesetzen zu wirken, welches eine logische Notwendigkeit von der obersten Art ist, daß gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die *Data* und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sei, sondern durch irgend ein Prinzipium, in welchem das Mannigfaltige Einheit und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweiset.

ZWEITE BETRACHTUNG

UNTERSCHEIDUNG DER ABHÄNGIGKEIT ALLER DINGE VON GOTT IN DIE *MORALISCHE* UND *UNMORALISCHE*

ICH nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, *moralisch*, alle übrige aber ist *unmoralisch*. Wenn ich

demnach behaupte, Gott enthalte den letzten Grund selbst der innern Möglichkeit der Dinge, so wird ein jeder leicht verstehen, daß diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. In so fern Gott den Grund von dem Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, daß diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, daß sie darum existiere, weil er gewollt hat, daß sie sein sollten.
Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Dasein beschloß, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Übereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten. Daß ein Luftkreis existiert, kann um der daraus zu erreichenden Zwecke willen Gott als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein daß eine so große Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen, so einfachen Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäß sich zusammen zu schicken, das kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluß eines Willens die Erkenntnis der Möglichkeit des zu Beschließenden voraus setzt.
Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muß in so fern auch zufällig sein. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltiger Folgen unter einander, die notwendig aus einem einzigen Grunde fließen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden. So haben wir oben gesehn, daß die Möglichkeit der Pumpwerke, des Atmens, die Erhebung der flüssigen Materien, wenn welche da sind, in Dünste, die Winde usw. von einander unzertrennlich sind, weil sie alle aus einem einzigen Grunde nämlich der Elastizität und Schwere der Luft, abhängen, und diese Übereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem ist daher keines-

weges zufällig und also nicht einem moralischen Grunde beizumessen.
Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Wesen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der *möglichen* Hervorbringung so vieler schönen Folgen hat, das ist, ich betrachte nur die *Tauglichkeit* ihrer Natur zu so viel Zwecken, und da ist die Einheit wegen der Übereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen gewiß notwendig, und diese mögliche Folgen sind in so fern von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nutzen anlangt, so ist sie in so fern zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.
In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse und in dem unermeßlich Mannigfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Dasein aller dieser Wohlgereimtheit, in so fern Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkür der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so großer Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt sein, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter andern notwendigen Folgen aus der Natur der Luft ist auch diejenige zu zählen, da durch sie den darin bewegten Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten und kommen mit mäßiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vorteil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen besondern Ratschluß mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Teile der Materie mag nun z. E. bei dem Wasser eine notwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung sein, so ist die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Teile

derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbichte Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmäßigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegenüber herabfallende Regentropfen strahlt. Daß flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden, daß aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz notwendiger Weise so allgemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Universum zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Verteilung des Lichts fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Teile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung notwendig, welche von so großem Nutzen ist und so wohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzu gekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mitteilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzte Anstöße und Erschütterungen alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müßten jederzeit vollkommen wagerecht sein (welches sie nur selten sein können), sonst würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft auseinandergezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepreßt sind, gemäße Reibung sie zurück hielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfältigsten und allgemeinsten Natur-

gesetzen an, damit man daraus sowohl die große und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die große Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfältige und allgemeine Gründe zurück zu führen, als auch damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Übereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besondern Grund derselben nennt. Daß Dinge da sind, die so viel schöne Beziehungen haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen, daß aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Übereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl voraus gesetzt werden muß, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.

DRITTE BETRACHTUNG

VON DER ABHÄNGIGKEIT DER DINGE DER WELT VON GOTT VERMITTELST DER ORDNUNG DER NATUR, ODER OHNE DIESELBE

I

EINTEILUNG DER WELTBEGEBENHEITEN, IN SO FERN SIE UNTER DER ORDNUNG DER NATUR STEHEN ODER NICHT

Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, in so fern sein Dasein oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hiezu wird erfordert erstlich, daß die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sei; zweitens, daß die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in

einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heißen auch schlechthin *natürliche* Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Übernatürliches, und dieses findet statt, entweder in so fern die nächste wirkende Ursache außer der Natur ist, das ist, in so fern die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im ersten Fall nenne ich die Begebenheit *materialiter*, im andern *formaliter übernatürlich.* Da bloß der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen scheint, indem das übrige für sich klar ist, so will ich davon Beispiele anführen. Es sind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menschen, oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meersbewegungen, Kometen usw. Es ist auch nach einem allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, daß einiges von diesen bisweilen geschieht. Allein unter den Gesetzen, wornach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine *natürliche* Gründe, die damit in Verbindung ständen. Die Missetaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Üppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu den wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herab ziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man mißt ihn aber einem natürlichen Gesetze bei, so will man damit sagen, daß es ein Unglück, nicht aber daß es eine Strafe sei, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze sein kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen statt findet. Z. E. Wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaika umkehrt*, so wird derjenige, der dieses eine na-

* Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränd. und Untergang.

türliche Begebenheit nennt, darunter verstehen: daß, ob zwar die Lastertaten der Einwohner nach dem Zeugnis ihres Predigers eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sei, der sich bisweilen nach einem allgemeinern Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde und unter diesen bisweilen Städte und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichen Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein; alsdann aber ist die Begebenheit im formalen Verstande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu besonders in die wirksamen Kräfte der Welt angelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, daß schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, daß sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte (wie man dieses in Whistons Theorie von der Sündflut, in so fern sie vom Kometen herrühren soll, sich so gedenken kann), so ist das Übernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese ganze Reihenfolge, in so fern die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinern Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare, noch größere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkungen konnten verfehlen machen.

Hingegen gibt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum weil das moralische Verhal-

ten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde Wollust und Unmäßigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In allen diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen oder jeder anderen Begebenheiten in der Welt sein mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit außerordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen, wenn gleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen derselben herrscht, so sind sie zwar einem unmittelbaren göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit, aber keinem Naturgesetze untergeordnet.

2

EINTEILUNG DER NATÜRLICHEN BEGEBENHEITEN, IN SO FERN SIE UNTER DER NOTWENDIGEN ODER ZUFÄLLIGEN ORDNUNG DER NATUR STEHEN

ALLE Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Dasein. Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen, z. E. der Luft, der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne Zweifel zufällig und in so fern bloß der Wil kür des obersten Urhebers beizumessen. Allein obgleich die Naturgesetze in so fern keine Notwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, imgleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig sind, so bleibt gleichwohl eine Art der Notwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es gibt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit notwendig ist, das ist, wo eben derselbe Grund der Übereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze notwendig macht. Z. E. eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Atemholens, ist notwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden

Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde usw. Es ist notwendig, daß zu den übrigen der Grund anzutreffen sei, so bald auch nur zu einem einzigen derselben Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen zufällige Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt usw., aber nicht eben dieselbe Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organen zum Hören wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig und, da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Teil, der Licht einfallen läßt, ein anderer als der, so es bricht, noch ein anderer, so das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelrundung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurück halten, noch eine andere, die den Mond im Kreise erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die notwendiger Weise zu allem diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, daß zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den andern hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle notwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr in so fern zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur notwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, daß ich diese Notwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer

Möglichkeit liegende Übereinstimmung und Einheit als einen notwendigen Grund einer so überaus großen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Tierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigste Beispiele einer zufälligen, aber mit großer Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefäße, die Saft saugen, Gefäße, die Luft saugen, diejenige, so den Saft ausarbeiten, und die, so ihn ausdünsten usw., ein großes Mannigfaltige, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesamten Vollkommenheit künstlich ist, so daß die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkürliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweistümer einer notwendigen Einheit in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermaßen daß man auch bewogen wird, zu vermuten, daß vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann ihre besondere Anstalt zu Grunde zu haben, sie wohl eine notwendige Folge aus eben demselben Grunde sein mag, welcher sie mit vielen andern schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so daß auch sogar in diesen Naturreichen mehr notwendige Einheit sein mag als man wohl denkt.

Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, in so fern sie mannigfaltige Harmonie in einer notwendigen Einheit zusammenfaßt, veranlaßt, daß die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in *einem* Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkürlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche

künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes sein, und die Wirkungen, die darnach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter Gott.

VIERTE BETRACHTUNG

GEBRAUCH UNSERES BEWEISGRUNDES IN BEURTEILUNG DER VOLLKOMMENHEIT EINER WELT NACH DEM LAUFE DER NATUR

I

WAS AUS UNSERM BEWEISGRUNDE ZUM VORZUGE DER ORDNUNG DER NATUR VOR DEM ÜBERNATÜRLICHEN KANN GESCHLOSSEN WERDEN

ES ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt: daß man ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder, oder eine übernatürliche Begebenheit halten solle. Diese Regel enthält erstlich, daß Wunder selten seien, zweitens, daß die gesamte Vollkommenheit des Universum auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäß nach den Gesetzen der Natur erreicht werde; denn jedermann erkennt: daß, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches sein müßten. Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weise zu erhalten stände, hintangesetzt werden müßte. Sie setzen in dem Natürlichen als einem solchen unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Übernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber scheint einen Übelstand zu erregen. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zweckes und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn

nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier ingeheim mit unter und gibt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug, selbst da wo in dem Erfolg etwas von dem abgezweckten Nutzen vermißt würde. Indessen wenn ohne größere Beschwerde der, so das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es eben so wohl unmittelbar in Bretter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Wert derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke stattfinden kann. Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, in so fern das, was daraus fließt, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Ratschlusse begriff, in der alles mehrenteils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte: so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.

Und nun entsteht die Frage: wie mag es zugehen, daß die allgemeine Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geschehen, so schön entsprechen, und welchen Grund hat man ihnen diese Schicklichkeit zuzutrauen, daß man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müßte, die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen?* Hier

* Diese Frage ist dadurch noch lange nicht genugsam beantwortet, wenn man sich auf die weise Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal schon so wohl eingerichtet hätte, daß öftere Ausbesserungen unnötig waren. Denn die größte Schwierigkeit besteht

leistet uns unser Begriff von der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der ist, den man in dieser Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen sogar in den notwendigsten Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Wesen an sich, in welchem alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt. Man kann von ihnen Übereinstimmung und schöne Verknüpfung erwarten und eine notwendige Einheit in den mancherlei vorteilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu viel anständigen Gesetzen hat. Es wird nicht nötig sein, daß daselbst, wo die Natur nach notwendigen Gesetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbesserungen dazwischen kommen, weil, in so fern die Folgen nach der Ordnung der Natur notwendig sind, nimmermehr selbst nach den allgemeinsten Gesetzen sich was Gott Mißfälliges eräugnen kann. Denn wie sollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre wesentliche Beziehungen aber als die Gründe des Notwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seinen Eigenschaften überhaupt in der größten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen sein? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen notwendig sind, jederzeit darum gut sein, weil sie natürlicher Weise notwendig sind, und es ist zu erwarten, daß die Folge unverbesserlich sein werde, so bald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist.* Ich bemerke aber, damit aller Mißver-

darin, wie es auch nur hat möglich sein können in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Gesetzen so große Vollkommenheit zu vereinbaren, vornehmlich wenn man die Menge der Naturdinge und die unermeßlich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenseitigen Wirksamkeit eine Harmonie hat entspringen können, die keiner öftern übernatürlichen Einflüsse bedürfe.

* Wenn es ein notwendiger Ausgang der Natur ist, wie Newton vermeint, daß ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zum völligen Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde

stand verhütet werde: daß die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universum und den allgemeinen und besondern Gesetzen der Natur notwendig sind, dergleichen alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder daß sie gleichwohl bei allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, in so fern sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und notwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten in so weit eine Möglichkeit in sich von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nötig sein dürften, weil es möglich ist, daß in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne. Indessen da selbst die Kräfte frei handlender Wesen in der Verknüpfung mit dem Übrigen des Universum nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenn gleich nicht nötigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkür die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein großer Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen (ohne daß die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf), im Ganzen für anständig und der Regel des Besten gemäß einzusehen: so daß nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen

ich nicht mit ihm hinzusetzen: daß es nötig sei, daß Gott es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichsten Gesetzen notwendiger Weise bestimmt ist, so vermute ich hieraus, daß er auch gut sei. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermeßlichkeit die sich immerfort in andern Himmelsgegenden bildende Natur habe, um durch große Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universum anderwärts reichlich zu ersetzen.

Verbesserung oder Ergänzung benötigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung tut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit sogar der freiesten Handlungen von einer großen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch immer die Entschließung zum Heiraten sein mag, so findet man doch in eben demselben Lande, daß das Verhältnis der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sei, wenn man große Zahlen nimmt, und daß z. E. unter 110 Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiß, wie viel die Freiheit der Menschen zu Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freie Handlungen einer großen Ordnung unterworfen sein, weil im Durchschnitte, wenn man große Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in eben demselben Verhältnis steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweistümern, um es einigermaßen verständlich zu machen, daß selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, daß nicht eben derselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in den Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, in so fern sie durch eingepflanzte Gesetze notwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nötig sein, weil es nicht füglich sein kann, daß sich solche Unvollkommenheiten natürlicher Weise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat, daß ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei, so würde ich es gar nicht unerwartet

finden, wenn man sagte, eine Welt von einiger Vollkommenheit sei ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen großen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ungefähr sein: daß die Wesen der Dinge, die jegliches für sich seine abgesonderte Notwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, daß selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein großes Ganze vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen da ich belehrt bin, daß darum nur, weil ein Gott ist, etwas anders möglich sei, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem großen Prinzipium gemäß ist, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammen zu passen, das mit der Weisheit eben desselben Wesens richtig harmoniert, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es sogar wunderbar: daß, so fern etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Gesetzen geschieht, oder geschehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verstehen, daß, wenn man den wesentlichen Grund einsieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt selten nötig sein können, dieses auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstande genannt haben, und die man in gemeinen Urteilen darum sehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2

WAS AUS UNSERM BEWEISGRUNDE ZUM VORZUGE EINER ODER ANDERER NATURORDNUNG GESCHLOSSEN WERDEN KANN

IN dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: daß in aller Nachforschung der Ursachen zu gewissen Wirkungen man eine große Aufmerksamkeit bezeigen müsse, die Einheit der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen, schon bekannten Grunde herzuleiten und nicht zu verschiedenen Wirkungen wegen einiger scheinbaren größeren Unähnlichkeit sogleich neue und verschiedene wirkende Ursachen anzunehmen. Man präsumiert demnach, daß in der Natur große Einheit sei in Ansehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Ursache zu haben, die Vereinigung einer Art Erscheinungen mit denen von anderer Art mehrenteils als etwas Notwendiges und nicht als eine Wirkung einer künstlichen und zufälligen Ordnung anzusehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verschiedene Ursachen glaubte nötig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreisen zu erhalten, sind abgestellt, so bald man die Ursache derselben in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumiert mit großem Grunde: daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und eben derselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Äthers, sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genötigt sieht ein neues Prinzipium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmaß eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt sie dem notwendigen

Erfolg aus allgemeinern Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setze. Die Schneefiguren sind so regelmäßig und so weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, daß man fast ein Mißtrauen in die Aufrichtigkeit derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe einen jeden durch eigene Erfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, so viel man äußerlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit so viel Verschwendung über die Erdfläche ausstreuet. Und gleichwohl hat sich niemand in den Sinn kommen lassen sie von einem besonderen Schneesamen herzuleiten und eine künstliche Ordnung der Natur zu ersinnen, sondern man mißt sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Produkts mit notwendiger Einheit zugleich unter sich befassen.*

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entstehungsart nachsinnt, sich genötigt sieht, diesen Weg zu verlassen. Große Kunst und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewissen Absichten gemäß ist daselbst augenscheinlich und wird zugleich der Grund eines besondern Naturgesetzes, welches zur künstlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Tiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allgemeine und notwendige Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt sein würde die erste Erzeugung

* Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hatte viele bewogen, denselben unter die Produkte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach andern Beobachtungen viel wahrscheinlicher, daß die anscheinende Regelmäßigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimierung anzusehen.

einer Pflanze oder Tiers als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten, so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentschieden ist: ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebauet und also übernatürlichen Ursprungs sei, und nur die Fortpflanzung, das ist, der Übergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Gesetze anvertrauet sei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Tierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht bloß auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen sich Schwierigkeiten. Es ist vielleicht unmöglich, auszumachen welche die größte sei; allein was uns hier angeht, ist nur das Übergewicht der Gründe, in so fern sie metaphysisch sind zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend sein den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstände, das einen ähnlichen Baum im kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unsern Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerliche Formen des Herrn von *Buffon* und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäß nach der Meinung des Herrn von *Maupertuis* zusammenfügen, sind entweder eben so unverständlich als die Sache selbst, oder ganz willkürlich erdacht. Allein ohne sich an dergleichen Theorien zu kehren, muß man denn darum selbst eine andere dafür aufwerfen, die eben so willkürlich ist, nämlich daß alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs seien, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals einer das Vermögen des Hefens seines gleichen zu erzeugen mechanisch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organi-

schen Produkte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmähligen Fortpflanzung spielen läßt. Allein man bedenke wohl: daß man dadurch das Übernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung oder nach und nach in verschiedenen Zeitpunkten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht mehr Übernatürliches als im ersten, denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das *Wenn* hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung bespart. Demnach scheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Tiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht bloß zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur hiedurch zu zeigen, daß man den Naturdingen eine größere Möglichkeit nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen einräumen müsse, als man es gemeiniglich tut.

FÜNFTE BETRACHTUNG

WORIN DIE UNZULÄNGLICHKEIT DER GEWÖHNLICHEN METHODE DER PHYSIKOTHEOLOGIE GEWIESEN WIRD

I

VON DER PHYSIKOTHEOLOGIE ÜBERHAUPT

ALLE Arten, das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgende bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkennt-

nis durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist, diese Überzeugung wird durch *Wunder* veranlaßt; oder die zufällige Ordnung der *Natur*, von der man deutlich einsieht, daß sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl große Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber, oder drittens die *notwendige* Einheit, die in der *Natur* wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche großen Regeln der Vollkommenheit gemäß ist, kurz das, was in der Regelmäßigkeit der Natur Notwendiges ist, leitet auf ein oberstes Prinzipium nicht allein dieses Daseins, sondern selbst aller Möglichkeit.
Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließt, alsdann scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Dasein des höchsten Wesens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweistümer genug, einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Überzeugung, so fern sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist, moralisch gewiß sein soll, die gemeine Begriffe des Verstandes hinreichend. Zu der dritten Art zu schließen wird notwendiger Weise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Überzeugung, die der Größe der Wahrheit gemäß ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.
Die beide letztere Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntnis Gottes hinauf zu steigen.

2

DIE VORTEILE UND AUCH DIE FEHLER DER GEWÖHNLICHEN PHYSIKOTHEOLOGIE

DAS Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physischtheologischen Methode besteht darin: daß die Vollkommenheit und Regelmäßigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdann die künstliche Ordnung nach allen zweckmäßigen Beziehungen darin gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schließen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Größe des Werks der Begriff der unermeßlichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich weil die Überzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend und demnach auch dem gemeinsten Verstande leicht und faßlich ist; zweitens weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein jeder von ihr zuerst anfängt; drittens weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt und die größte Gewalt hat auf Erstaunen, Demut und Ehrfurcht zu wirken.* Diese Beweisart ist viel praktischer als irgend eine andere selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für seinen forschenden oder grüblenden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit an-

* Wenn ich unter andern die mikroskopische Beobachtungen des Doktor Hill, die man im Hamb. Magaz. antrifft, erwäge und sehe zahlreiche Tiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigern Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie gefließen sind andre zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Szene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

trifft und die Gewißheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweistümer, jeder von so großem Eindruck, seiner Seele, und die Spekulation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Überzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Überredungen entgegen ständen. Allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst, darum eben weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, daß sie keine Gefahr von Schlußreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit notwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfließen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hiebei am schädlichsten ist, besteht darin, daß sie diese Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchstnötig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle notwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode gefließen sind, die an unzähligen Endabsichten reiche Produkte des Pflanzen- und Tierreichs nicht allein der Macht des Ungefährs, sondern auch der mechanischen Notwendigkeit nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreißen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im mindesten schwer werden. Das Übergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf eben derselben Methode, allein sie finden sich

daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch große Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler nützlichen Eigenschaften des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung usw. usw., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde auferlegt ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in großen Höhen dünner wird, eben so vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedene Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füße, dadurch sie sie zusammenklebt oder sich daran erhält, in einem Tiere verknüpft sind. In diesem letzteren Fall ist die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten (als in welcher die Vollkommenheit besteht) offenbar zufällig und einer weisen Willkür beizumessen, da sie im Gegenteil im ersteren Fall notwendig ist und, wenn nur eine Tauglichkeit von den erwähnten der Luft beigemessen wird, die andere unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch daß man keine andere Art die Vollkommenheit der Natur zu beurteilen einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, in so fern sie offenbar als notwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald sehen, daß nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auch auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, daß sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer großen Weisheit in ihm sein muß, mithin wohl von einem weisen Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntnis sehr gehindert. So bald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der

Absicht des göttlichen Willens, oder doch durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder weil man einmal sich in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur gemäß ihren allgemeinsten Gesetzen könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde dieses heißen die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ungefähr zutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurteil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher gibt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den großen Urheber, in dessen Erkenntnis sich alle Weisheit vereinbaren muß. Man erzählt z. E. die Nutzen der Gebirge, deren es unzählige gibt, und so bald man deren recht viel und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammen gebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben sie als eine unmittelbare göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten (weil man von diesen gar nicht vermutet, daß sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müßte denn etwa von ungefähr sein), das würde ihrer Meinung nach heißen, einen wesentlichen Vorteil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Eben so ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physischtheologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heißt auch nicht philosophieren: wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden sein, wenn man, sage ich, alsdann sich diejenige Mittel ersinnt, deren besonderen Vorkeh-

rung sich etwa Gott möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen heraus zu bringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abteilung gezeigt worden, ist dergleichen Produkt dennoch in so fern immer übernatürlich; ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten entstand) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urteilen auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn sie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden.* Als *Newton* durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte, daß der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderte Richtungen der Schwere senkrecht ständen, so schloß er: die Erde sei im Anfange flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut wie sonst jemand die Vorteile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchst nötige Abplattung, um den nachteiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesamt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken sie den notwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen, und besorgte nicht, dabei den großen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

* Es wäre zu wünschen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht gibt, daß eine Weltbegebenheit ein außerordentliches, göttliches Verhängnis sei, der Vorwitz der Philosophen möchte gemäßigt werden ihre physische Einsichten auszukramen; denn sie tun der Religion gar keinen Dienst und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samyel beimißt. Die Philosophie kommt hiebei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whistonschen Theorie, die astronomische Kometenkenntnis zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

Es ist also auch sicher zu vermuten, daß er nimmermehr in Ansehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreise unmittelbar zu einer göttlichen Anstalt seine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurteilt hätte: daß hier ein mechanischer Ursprung unmöglich sei, nicht wegen der Unzulänglichkeit derselben zur Regelmäßigkeit und Ordnung überhaupt (denn warum besorgte er nicht diese Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?), sondern weil die Himmelsräume leer sind, und keine Gemeinschaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreise zu stellen, in diesem Zustande möglich ist. Wenn es ihm indessen beigefallen wäre zu fragen, ob sie denn auch jederzeit leer gewesen, und ob nicht wenigstens im allerersten Zustande, da diese Räume vielleicht im Zusammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich gewesen, deren Folgen sich seitdem erhalten haben, wenn er von dieser alterältesten Beschaffenheit eine gegründete Vermutung gehabt hätte, so kann man versichert sein, daß er auf eine der Philosophie geziemende Art in den allgemeinen mechanischen Gesetzen die Gründe von der Beschaffenheit des Weltbaues gesucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu sein, daß diese Erklärung den Ursprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ungefährs überlieferte. Das berühmte Beispiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anstalt für eine Erklärung in philosophischem Geschmacke auszugeben.

Überhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da sie nach den allgemeinsten Gesetzen immer noch zufällig sind, keinen andern Grund als die weise Absicht desjenigen, der gewollt hat, daß sie so und nicht anders verknüpft werden sollten. Aber man kann nicht umgekehrt schließen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinstimmt, was einer weisen Wahl gemäß ist, da ist sie auch nach den allgemeinen Wirkungsgesetzen der Natur zufällig und durch künstliche Fügung außerordentlich fest gesetzt worden. Es kann

bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, daß die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und dann hat man außer diesem Irrtume noch den Schaden, daß man die wirkende Ursachen vorbeigegangen ist und sich unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. *Süßmilch* hat ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knäbchen als Mägdchen geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die größere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde eben dieser sorgfältige und vernünftige Mann belehrt: daß dieser Überschuß der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod so weggenommen werde, daß noch eine geringere Zahl männlichen als die des weiblichen Geschlechts in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnte Ursachen allererst Gründe des Verlusts enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, daß diese Merkwürdigkeit ein Fall sei, der unter einer viel allgemeinern Regel stehen mag, nämlich daß der stärkere Teil der Menschenarten auch einen größeren Anteil an der Zeugungstätigkeit habe, um in den beiderseitigen Produkten seine eigene Art überwiegend zu machen, daß aber dagegen, weil mehr dazu gehört, daß etwas, welches die Grundlage zu größerer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörige Umstände antreffe, eine größere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenigen, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hiebei wenigstens die Anmerkung machen: daß es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralische Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken, zu wenden, da wo es noch zu vermuten ist, daß physische Gründe durch eine Verknüpfung mit notwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen.

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandteile des Universum zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muß alle diejenige, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrtums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. Da ich diese Unzulänglichkeit in der nächsten Betrachtung erwägen werde, so begnüge ich mich sie hier nur angemerkt zu haben.

Übrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die sowohl der Würde als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes am meisten gemäß sind. Es sind in der Tat unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht ihres Urhebers sein muß, und es ist der leichteste Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenige Anstalten erwägt, die seiner Weisheit unmittelbar untergeordnet sind. Daher ist es billig seine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden sie zu ergänzen als anzufechten, ihre Fehler zu verbessern als sie um deswillen geringschätzig zu halten. Die folgende Betrachtung soll sich mit dieser Absicht beschäftigen.

SECHSTE BETRACHTUNG

VERBESSERTE METHODE DER PHYSIKO-THEOLOGIE

I

ORDNUNG UND ANSTÄNDIGKEIT, WENN SIE GLEICH NOTWENDIG IST, BEZEICHNET EINEN VERSTÄNDIGEN URHEBER

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universum nachteiliger und zugleich unvernünftiger sein, als wenn man bereit ist eine große und

fruchtbare Regel der Anständigkeit, Nutzbarkeit und Übereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikurs war. Ohne daß ich mich bei der Ungereimtheit und vorsetzlichen Verblendung dieser Art zu urteilen verweile, da sie genugsam von andern ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen: daß die wahrgenommene Notwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer notwendigen Einheit eben so wohl als die zufälligste und willkürlichste Anstalt einen Beweistum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspunkte auf andere Art muß vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an: daß die Ordnung und vielfältige vorteilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen notwendig oder zufällig sei. Nach den Urteilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand gibt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermutung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und selbst deren Gebrauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpferig. Dagegen macht große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmichten Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die eine Regel der Anständigkeit mag in der andern schon wesentlich liegen, oder willkürlich damit verbunden sein, so findet man es gerade zu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter viel Dingen, die ihr verschiedenes Dasein haben, so von selbst sollte statt finden, denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äußert sich alsbald

ein großer Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Ursprunge nach zu beurteilen habe.

2

NOTWENDIGE ORDNUNG DER NATUR BEZEICHNET SELBST EINEN URHEBER DER MATERIE, DIE SO GEORDNET IST

DIE Ordnung in der Natur, in so fern sie als zufällig und aus der Willkür eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Dasein haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, daß sie einen verständigen Plan voraussetzt, daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Altertums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sei. Ich zweifle, daß es jemanden hiemit gelungen sei, und ich werde in der letzten Abteilung Gründe meines Urteils anführen. Zum mindesten kann die zufällige Ordnung der Teile der Welt, in so fern sie einen Ursprung aus Willkür anzeigt, gar nichts zum Beweise davon beitragen. Z. E. An dem Bau eines Tiers sind Gliedmaßen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkürlichen Bewegung und der Lebensteile so künstlich verbunden, daß man boshaft sein muß (denn so unvernünftig kann ein Mensch nicht sein), so bald man darauf geführt wird einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein tierischer Körper zusammen gesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig, oder auch von eben demselben

Urheber hervorgebracht sei, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urteil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit notwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urteilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muß ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem großen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdann aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt. Frägt man nun: wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Übereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus.* Bei dieser Einheit aber des Grundes sowohl des Wesens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht ist es notwendig: daß alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmoniere.

* Die Weisheit setzt voraus: daß Übereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sei. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise sein, in so fern in ihm Gründe, selbst solcher *möglichen* Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig sein.

3
REGELN DER VERBESSERTEN METHODE DER PHYSIKOTHEOLOGIE

ICH fasse sie in folgendem kurz zusammen: Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen geleitet, suche man

1. Die Ursache selbst der vorteilhaftesten Verfassungen in solchen allgemeinen Gesetzen, die mit einer notwendigen Einheit außer andern anständigen Folgen auch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen.

2. Man bemerke das Notwendige in dieser Verknüpfung verschiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil sowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu schließen, von derjenigen verschieden ist, welche eigentlich die künstliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beständigen und notwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall zu unterscheiden.

3. Man vermute nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisierten Natur eine größere notwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Tieres ist zu vermuten: daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu viel vorteilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nötig finden möchten. Diese Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäß, als auch der physisch-theologischen Folgerung vorteilhaft.

4. Man bediene sich der offenbar künstlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der wesentlichen und notwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen, um daraus auf ein weises Wesen als einen Grund, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmonieren muß, zu schließen.

5. Man schließe aus den *zufälligen* Verbindungen der

Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengefügt ist, von der *notwendigen* Einheit aber auf eben dasselbe Wesen als einen Urheber sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch notwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspunkte zu erwägen und aus der Einheit in dem großen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4
ERLÄUTERUNG DIESER REGELN

ICH will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und *Burnet*, der sie für nichts Bessers, als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreitete Vorteile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch große Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urteilen wird man auf die Gedanken gebracht: daß allgemeine Gesetze ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist nach einer besser unterwiesenen Denkungsart der Nutze und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die allgemeine und einfältige Wirkungsgesetze der Materie vorbei zu gehen, um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht schwer auszumachen sein: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vorteile

und wichtigern Folgen sei, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerältesten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint: daß bei einem jeden großen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmählig übergeht, sehr notwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden sei, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde finden müssen, wenn die leichtesten Materien seines inwendigen, noch flüssigen Klumpens, darunter auch die Luft ist, mit allmähliger Absonderung unter diesen empor steigen, und daß, da die Weitläuftigkeit dieser Höhlen ein Verhältnis zu der Größe des Weltkörpers haben muß, die Einsinkungen der festen Gewölbe eben so weit ausgebreitet sein werden. Selbst eine Art von Regelmäßigkeit, wenigstens die Kettenreihe dieser Unebenheiten, darf bei einer solchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet scheinen. Denn man weiß, daß das Aufsteigen der leichten Arten in einem großen Gemische an einem Orte einen Einfluß auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Teile des Gemengsels habe. Ich halte mich bei dieser Erklärungsart nicht lange auf, wie ich denn allhier keine Absicht habe, einige Ergebenheit in Ansehung derselben zu bezeigen, sondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urteilen durch dieselbe darzulegen.

Das ganze feste Land der Erde ist mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine sehr vorteilhafte Art durchzogen. Es sind aber auch so viel Unebenheiten, Täler und flache Gegenden auf allem festen Lande: daß es beim ersten Anblick scheint notwendig zu sein, daß die Kanäle, darin die Wasser derselben rinnen, besonders gebauet und geordnet sein müssen, widrigenfalls nach der Unregelmäßigkeit alles übrigen Bodens die von den Höhen laufende Wasser weit und breit aus-

schweifen, viele Flächen überschwemmen, in Tälern Seen machen und das Land eher wild und unbrauchbar als schön und wohlgeordnet machen müßten. Wer wird nicht hier einen großen Anschein zu einer nötigen außerordentlichen Veranstaltung gewahr? Indessen würde aller Naturforschung über die Ursache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen diese Art der Regelmäßigkeit nicht irre machen lasse und nicht sogleich ihre Ursache außer dem Bezirk allgemeiner mechanischer Gesetze erwarte, so folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieser Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: daß viele Flutbetten der Ströme sich noch bis jetzt ausbilden, und daß sie ihre eigene Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiß, daß alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, daß sie es ohne eine außerordentliche Anstalt tun müßten, und ich nehme daraus ab, daß keine solche außerordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sei. Der Amazonenstrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, daß er ehedem kein eingeschränktes Flutbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in große Weiten flach wie ein See und besteht aus Flußschlamm, wo ein Kiesel eben so selten ist wie ein Demant. Eben dasselbe findet man beim Mississippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, daß diese Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da wo der Strom seinen Ausfluß zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, bauet er allmählig seine Laufrinne aus und fließt weiter in einem verlängerten Flutbette. Alsdann aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Flutrinnen aller Ströme auf folgende einfältige Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoß sich anfänglich

nach dem Abhang des Bodens unregelmäßig, füllte manche Täler an und breitete sich über manche flache Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Wassers am schnellsten war, konnte es der Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht so wohl absetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen ließ. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen daß der stärkste Zug des Wassers seine Rinne erhielt. Mit der Zeit, als der Zufluß des Wassers selber geringer wurde (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen mußte aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt sind), so überschritt der Strom diejenige Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmäßigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, daß dieses noch bis auf diese Zeit, vornehmlich bei den Mündungen der Ströme, die ihre jüngsten Teile sind, vorgeht, und gleichwie nach diesem Plane das Absetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom anfangs seine neue Ufer überschritt, häufiger als weiter davon geschehen mußte, so wird man auch noch gewahr, daß wirklich an viel Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, sein Rinnsal höher liegt als die umliegende Ebenen.

Es gibt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich die mindeste Hindernis leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folge auf Regelmäßigkeit und Vorteil hat, ist bis zur Bewunderung weitläuftig und groß. Die Epizykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur: daß Zähne und Getriebe, nach ihr abgerundet, die mindest mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. *Kästner* erwähnt an einem Orte: daß ihm von einem erfahrenen Bergwerksverständigen an den Maschi-

nen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, daß sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Konstruktion zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist.
Um etwas aus den schlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Gesetze steht, um deswillen einen Ausschlag auf Regelmäßigkeit an sich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüsse an. Es ist wegen der großen Verschiedenheiten des Abschusses aller Gegenden des festen Landes sehr zu erwarten, daß die Ströme, die auf diesem Abhange laufen, hin und wieder steile Stürze und Wasserfälle haben würden, deren auch wirklich einige, obzwar selten, vorkommen und eine große Unregelmäßigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen: daß, wenn gleich (wie zu vermuten) in dem ersten verwilderten Zustande dergleichen Wasserfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Absturzes das lockere Erdreich, ja selbst einige noch nicht genugsam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaschen haben, bis der Strom seinen Rinnsal zu einem ziemlich gleichförmichten Abhang gesenkt hatte, daher, wo auch noch Wasserfälle sind, der Boden felsicht ist und in sehr viel Gegenden der Strom zwischen zwei steil abgeschnittenen Ufern läuft, wozwischen er sein tiefliegendes Bette vermutlich selbst eingeschnitten hat. Man findet es sehr nützlich, daß fast alle Ströme in dem größten Teile ihres Laufes einen gewissen Grad Geschwindigkeit nicht überschreiten, der ziemlich mäßig ist und wodurch sie schiffbar sind. Obgleich nun dieses im Anfange von der so sehr verschiedenen Abschießigkeit des Bodens, worüber sie laufen, kaum allein ohne besondere Kunst zu erwarten stände, so läßt sich doch leichtlich erachten, daß mit der Zeit ein gewisser Grad der Schnelligkeit sich von selbst habe finden müssen, den sie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abschießig sein, wie er will, wenn er nur locker ist.

Denn sie werden ihn so lange abspülen, sich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten senken, an andern erhöhen, bis dasjenige, was sie vom Grunde fortreißen, wenn sie angeschwollen sind, demjenigen, was sie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen lassen, ziemlich gleich ist. Die Gewalt wirkt hier so lange, bis sie sich selbst zum gemäßigtern Grade gebracht hat, und bis die Wechselwirkung des Anstoßes und des Widerstandes zur Gleichheit ausgeschlagen ist.

Die Natur bietet unzählige Beispiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und eben derselben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es ist sehr verkehrt diese Vorteile sogleich als Zwecke und als diejenigen Erfolge anzusehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkür in der Welt angeordnet würden. Der Mond schafft unter andern Vorteilen auch diesen, daß Ebbe und Flut Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelst der Ströme in den Straßen und nahe beim festen Lande in Bewegung setzen. Vermittelst seiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meers. Die Produkte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine große Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es ist eine widersinnige Art zu urteilen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, diese alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und sich wegen des Vorteils der Jupitersmonde auf die weise Anstalt des Urhebers beruft, die den Menschen dadurch ein Mittel die Länge der Örter zu bestimmen hat an die Hand geben wollen. Man hüte sich, daß man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: sehet da, warum wir Nasen haben; ohne Zweifel damit wir Brillen darauf stecken könnten. Durch die göttliche Willkür wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen eben dieselbe Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nötig wären, noch in so viel anderer Beziehung vorteilhaft seien. Diejenige bewundernswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht,

daß ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern in vielfacher Harmonie verknüpft, sich zu einander von selbst schicken und eine ausgebreitete notwendige Vereinbarung zur gesamten Vollkommenheit in ihren Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweistümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besondern Nebenvorteile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenn gleich niemals durch die Erfindung der Sehrohre dieselbe zu Messung der Länge genutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweistümer von der großen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Teile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht und die der Urheber kennt und in seinem Ratschlusse mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urteilen will, nach der eingeschränkten physischtheologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert eure Absichten, so viel ihr könnt, über die unermeßliche Nutzen, die ein Geschöpf in tausend-

facher Beziehung wenigstens der Möglichkeit nach darbietet (der einzige Kokosbaum schafft dem Indianer unzählige), verknüpfet in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Produkte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewigen Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, daß das große Gegenverhältnis, das unter den Dingen der Welt in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Ähnlichkeiten, Analogien, Parallelen und, wie man sie sonst nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat und der mehrenteils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mir dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Übereinkunft sehr verschiedener Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit so groß und weitläuftig und doch zugleich so genau sein könne. Diese Analogien sind auch sehr nötige Hülfsmittel unserer Erkenntnis, die Mathematik selber liefert deren einige. Ich enthalte mich Beispiele anzuführen, denn es ist zu besorgen, daß nach der verschiedenen Art, wie dergleichen Ähnlichkeiten empfunden werden, sie nicht dieselbe Wirkung über jeden andern Verstand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einstreue, ist ohnedem unvollendet und noch nicht genugsam verständlich.

Wenn man fragen sollte, welches denn der Gebrauch sei, den man von der großen Einheit in den mancherlei Verhältnissen des Raumes, welche der Meßkünstler erforscht, machen könnte, so vermute ich, daß allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objekte

auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E. Es ist unter allen Figuren die Zirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den größt möglichen Raum beschließt, den ein solcher Umfang nur befassen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abstande dieser Umgränzung von einem Mittelpunkte darin durchgängig herrscht. Wenn eine Figur durch gerade Linien soll eingeschlossen werden, so kann die größt mögliche Gleichheit in Ansehung des Abstandes derselben vom Mittelpunkte nur statt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpunkte von diesem Mittelpunkte unter einander, sondern auch die Perpendikel aus diesem auf die Seiten einander völlig gleich sind. Daraus wird nun ein regelmäßiges Polygon, und es zeigt sich durch die Geometrie, daß mit eben demselben Umkreise ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleinern Raum einschließen würde als das reguläre. Noch ist eine und zwar die einfachste Art der Gleichheit in dem Abstande von einem Mittelpunkte möglich, nämlich wenn bloß die Entfernung der Winkelpunkte des Vielecks von demselben Mittelpunkte durchgängig gleich ist, und da zeigt sich, daß ein jedes irreguläre Polygon, welches im Zirkel stehen kann, den größten Raum einschließt unter allen, der von eben denselben Seiten nur immer kann beschlossen werden. Außer diesem ist zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Größe der Seite dem Abstande des Winkelpunkts vom Mittelpunkte gleich ist, das ist, das regelmäßige Sechseck, unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinsten Umfange den größten Raum so einschließt, daß sie zugleich, äußerlich mit anderen gleichen Figuren zusammengesetzt, keine Zwischenräume übrig läßt. Es bietet sich hier sehr bald diese Bemerkung dar, daß das Gegenverhältnis des Größten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankomme. Und da die Natur sonst viel Fälle einer notwendigen Gleichheit an die Hand gibt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solches Gegenverhält-

nisses des Größten und Kleinsten zieht, auch auf die notwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stoßes ist in so fern jederzeit eine gewisse Gleichheit notwendig: daß nach dem Stoße, wenn sie unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sei, daß, wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestoßen werden und zwar mit einer Kraft, womit der Stoß geschah, daß der Mittelpunkt der Schwere beider Körper durch den Stoß in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird usw. usw. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannigfaltig und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntnis und klare Anschauung, daß, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken), also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich notwendigen Wirkungsgesetzen, in so fern sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschließe, will ich alle verschiedene Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, in so fern man sie insgesamt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urteilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre größte Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, in so fern sie der Grund ist, die Dinge der Welt auf eine der Weltweisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unter zu ordnen.

Erstlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Verlaufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein ander Geschäfte als nur einen Beweisgrund dieser außerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik

der Welt von der Schöpfung her besonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündflut nach dem Lehrgebäude verschiedener Neuern. Alsdann ist aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwissenschaft, wovon die gedachte Weltweise hiebei Gebrauch machen, dient nur dazu ihre eigene Geschicklichkeit zu zeigen und etwas zu ersinnen, was sich etwa nach allgemeinen Naturgesetzen eräugnen könnte, und dessen Erfolg auf die vorgegebene außerordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn sonst ist ein solches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemals darauf abzielt mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte eine Kanone unmittelbar abzufeuren, ein Feuerschloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblick durch mechanische sinnreiche Mittel losbrennen sollte.

Drittens, wenn gewisse Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her daurende Anstalt, die unmittelbar von der Hand des großen Werkmeisters herrührt, angesehen werden; und zwar wie eine Anstalt, die als ein einzelnes Ding und nicht wie eine Anordnung nach einem beständigen Gesetze eingeführt worden; z. E. wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüsse, die Planeten und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste sein muß, in welchem die Form der Dinge eben so wohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, so hat diese Art zu urteilen in so fern einen philosophischen Grund. Indessen weil es übereilt ist, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen eigen ist, geprüft hat, eine Anstalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumessen, darum weil sie vorteilhaft und ordentlich ist, so ist sie in so weit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens, wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimißt, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hiezu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflan-

zen- und Tierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, bloß deswegen weil Ordnung und Schönheit darin groß sind. Das Philosophische dieser Art zu urteilen ist alsdann noch geringer, wenn ein jedes einzelne Tier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn außer einigem unmittelbar Erschaffenen die andere Produkte demselben nach einem Gesetze der *Zeugungsfähigkeit* (*nicht bloß des Auswicklungsvermögens*) untergeordnet werden, weil im letztern Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müßte denn sein, daß dieser ihre Unzulänglichkeit in Ansehung dessen klar erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt und nicht bloß im Tier- und Pflanzenreiche*; z. E. wenn man vom Schnee und den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sei) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuten ist, daß dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit notwendiger Einheit aus andern Gesetzen sei. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einige Nutzen der Menschen zum Grunde einer besondern göttlichen Veranstaltung angibt, z. E. daß Wald und Feld mehrenteils mit grüner Farbe bedeckt ist, weil diese unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mäßiger Übung zu erhalten. Hiegegen kann man einwenden, daß der Bewohner der Davisstraße vom Schnee fast blind wird und seine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muß. Es ist nicht tadelhaft, daß man die nützliche Folgen auf-

* Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieses Abschnittes unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung bloß die aus dem Pflanzen- und Tierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, daß eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besondern Nutzens willen, darum weil sie hiedurch von der notwendigen Einheit mit andern Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sei, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

sucht und sie einem gütigen Urheber beimißt, sondern daß die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen, als künstlich und willkürlich mit andern verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit andern in notwendiger Einheit steht.

Fünftens. Am mehrsten enthält die Methode über die vollkommene Anstalten der Natur zu urteilen den Geist wahrer Weltweisheit, wenn sie, jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen, imgleichen die wahrhaftig künstliche Anordnung der Natur nicht zu verkennen, hauptsächlich die Abzielung auf Vorteile und alle Wohlgereimtheit sich nicht hindern läßt, die Gründe davon in notwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit großer Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Naturursachen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeine Regeln gefügt wird, welche den Grund der notwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vorteils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdann zu dem göttlichen Urheber hinauf steigt, so erfüllt diese physischtheologische Art zu urteilen ihre Pflichten gehörig.*

SIEBENTE BETRACHTUNG
KOSMOGONIE
EINE HYPOTHESE MECHANISCHER ERKLÄRUNGSART DES URSPRUNGS DER WELTKÖRPER UND DER URSACHEN IHRER BEWEGUNGEN GEMÄSS DEN VORHER ERWIESENEN REGELN

DIE Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen,

* Ich will hiemit nur sagen, daß dieses der Weg für die menschliche Vernunft sein müsse. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können hiebei vielfältig zu irren, nach dem *Pope*:
Geh, schreibe Gottes weiser Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Dann kehre wieder in dich selber zuletzt zurück und sei ein Tor.

imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, alles dieses ist ein Teil der Naturwissenschaft geworden, der mit so großer Deutlichkeit und Gewißheit begriffen wird, daß man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand (der nur einigermaßen dieses seiner Mannigfaltigkeit beikäme) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auch auf die Vermutung geraten, daß der Zustand der Natur, in welchem dieser Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfältigen und begreiflichen Gesetzen fortdauren, zuerst eingedrückt worden, ebenfalls leichter einzusehen und faßlicher sein werde, als vielleicht das mehrste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen. Die Gründe, die dieser Vermutung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, so viel man weiß, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen erteilt worden, ist zusamt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das einzige, wovon man die erste natürliche Ursachen zu suchen hat: einfältige und bei weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten andere der Natur sind, bei welchen gemeiniglich die Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegenteil hier in dem begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so großen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonst nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Größe eines solchen Naturstücks, als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint. Allein könnte man

eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf eben dasselbe Gesetz an, wornach ein Stein, der in der Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfältiges Gesetz, fruchtbar an den regelmäßigsten Folgen und würdig, daß ihm die Aufrechterhaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend die Natursachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, und man wagt sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Großen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wornach der Wachstum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermaßen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenige gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäß sind. Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Große, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten zusamt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen sein, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtigkeit eines sechseckichten Sternes dem Ansehen nach genauer ist als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen tun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen darlegen, nicht von der gesamten Naturordnung, sondern nur von den großen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe einiges zu sagen, was andern zu wichtigen Betrachtungen Anlaß geben kann, obgleich mein

Entwurf grob und unausgearbeitet ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleinern Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurteil einer größern erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegen stehen kann. Es geschieht oft: daß man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vorteile, die man nicht vermutet, antrifft. Auch ein solcher Nutze würde ein genugsamer Gewinn sein, wenn er sich dem Nachdenken anderer darböte, gesetzt auch daß die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem *Newton* oder seinen Nachfolgern hiebei voraussetzen. Diejenige, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlußart zu vernichten, werden die folgende Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

I

ERWEITERTE AUSSICHT IN DEN INBEGRIFF DES UNIVERSUM

DIE sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Äquatorsfläche der Sonne, abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun anstatt so weniger Planeten oder Kometen einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Tierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erscheinung darstellen würden. Denn

es würden bei der Kreisbewegung, darin alle diese insgesamt um die Sonne ständen, jederzeit in allen Teilen dieses Tierkreises einige sein, wenn gleich andre ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieser lichten Zone in aller möglichen Zerstreuung bedecken. Wenn wir, durch diese Erdichtung vorbereitet (in welcher wir nichts weiter als die Menge der Körper unserer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben), unsere Augen auf den weiteren Umfang des Universum richten, so sehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob sie zwar allem Ansehen nach sehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und eben derselben Fläche dichter wie anderwärts gehäuft sind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerstreuung bedeckt sind. Die Milchstraße, die ich meine, hat sehr genau die Richtung eines größten Zirkels, eine Bestimmung, die aller Aufmerksamkeit wert ist, und daraus sich verstehen läßt, daß unsere Sonne und wir mit ihr uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches sich zu einer gewissen gemeinschaftlichen Beziehungsfläche am meisten drängt, und die Analogie ist hier ein sehr großer Grund zu vermuten: daß diese Sonnen, zu deren Zahl auch die unsrige gehört, ein Weltsystem ausmachen, das im Großen nach ähnlichen Gesetzen geordnet ist, als unsre Planetenwelt im Kleinen; daß alle diese Sonnen samt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunkt ihrer gemeinschaftlichen Kreise haben mögen, und daß sie nur um der unermeßlichen Entfernung willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe, ihre Örter gar nicht zu verändern scheinen, ob zwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen ist beobachtet worden; daß die Bahnen dieser großen Weltkörper sich eben so auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, von der sie nicht weit abweichen, und daß diejenige, welche mit weit geringerer Häufung die übrige Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unserer Planetenwelt darin ähnlich sind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die größte

Wahrscheinlichkeit hat, läßt sich vermuten, daß, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen gibt, als diejenige, dazu unsre Sonne gehört, und die dem, der in ihr seinen Stand hat, die Erscheinung der Milchstraße verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse, schimmernde Plätze werden zu sehen sein und, wenn der Beziehungsplan einer solchen andern Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie elliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus großer Weite ein Sonnensystem, wie das von unsrer Milchstraße ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, daß diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden; nicht allein weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst sein kann (indem ein unzählbares Heer Sonnen wie die unsrige ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermutlich wieder unzählige sind, wovon wir einige wahrnehmen können, selbst Glieder einer noch höhern Ordnung sein mögen), sondern auch weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne oder vielmehr langsam wandelnden Sonnen, durch einen solchen Begriff geleitet, vielleicht manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit entwischt, in so fern nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2

GRÜNDE FÜR EINEN MECHANISCHEN URSPRUNG UNSERER PLANETENWELT ÜBERHAUPT

DIE Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesamt nach einerlei Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungs-

plane, welcher die Ekliptik ist, gerade so, als Körper, die durch eine Materie fortgerissen werden, die, indem sie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achse verrichtet. Die Planeten sind insgesamt schwer zur Sonne hin, und die Größe des Seitenschwungs müßte eine genau abgemessene Richtigkeit haben, wenn sie dadurch in Zirkelkreisen zu laufen sollen gebracht werden; und wie bei dergleichen mechanischer Wirkung eine geometrische Genauigkeit nicht zu erwarten steht, so weichen auch alle Kreise, obzwar nicht viel, von der Zirkelrundung ab. Sie bestehen aus Materien, die nach Newtons Berechnungen, je entfernter sie von der Sonne sind, von desto minderer Dichtigkeit sind, so wie auch ein jeder es natürlich finden würde, wenn sie sich in dem Raume, darin sie schweben, von einem daselbst zerstreuten Weltstoff gebildet hätten. Denn bei der Bestrebung, womit alles zur Sonne sinkt, müssen die Materien dichterer Art sich mehr zur Sonne drängen und sich in der Naheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer mindern Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber ist nach des v. Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die summierte Masse aller Planeten zusammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechanischen Bildung wohl zusammen stimmt, nach welcher in verschiedenen Höhen aus verschiedenen Gattungen der Elemente die Planeten sich gebildet haben mögen, sonst alle übrige aber, die diesen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt, die Sonne, mögen niedergestürzt sein.

Derjenige, welcher diesem ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wissen, ohne desfalls den mechanischen Gesetzen etwas zuzutrauen, ist genötigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige notwendig findet, was er sonst in der Naturlehre nicht leichtlich zuläßt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung als nach verschiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane als nach allerlei Gegenden in

Kreisen liefen. Der Himmelsraum ist anjetzt leer, und bei aller dieser Bewegung würden sie einander keine Hindernisse leisten. Ich bescheide mich gerne, daß es verborgene Zwecke geben könne, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden und die kein Mensch einsieht; allein es ist keinem erlaubt sie voraus zu setzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne daß er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft erteilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuten, daß sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Produkt der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, daß sie sich auf eine Fläche beziehen sollten, so ist zu vermuten, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben, war es gut, daß sie der Zirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Zirkelkreis geworden sein, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung sein sollte, übrig bleiben mußten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr exzentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, eben so wohl in Zirkelkreisen bewegt sein, wenn gleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so großen Exzentrizität werden in diesem Fall mit großer Kühnheit ersonnen, denn es ist eher begreiflich, daß ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch sei, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemäße Einrichtung habe, als daß er auf die große Verschiedenheit der Weiten gleich vorteilhaft eingerichtet sei; und was die Vorteile, die Newton anführt, anlangt, so ist sichtbar, daß sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, außer daß bei der einmal voraus gesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Plane-

tenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unter zu ordnen, in die Augen, da wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heißt es, nimmt in diesem Maße ab, und es war anständig, daß die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionierlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, daß die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse denselben zu erwärmen kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu groß. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens, begreift eine Weitläuftigkeit der Anstalt, welche für die Größe des Zwecks überflüssig und unnötig ist.

In allen natürlichen Hervorbringungen, in so fern sie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Übereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter als auf solchen einzelnen Fall erstrecken und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Produkt gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der größt möglichen Genauigkeit in Ansehung eines besondern Zwecks statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinern Wirkungsgesetzen der Materie voraus setzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äußerst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Teilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpunkte ist eine größere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so wie es von einer

Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die größte Richtigkeit und Abgemessenheit, wie man unter andern am Bau der Tiere gewahr wird.

3
KURZER ABRISS DER WAHRSCHEINLICHSTEN ART, WIE EIN PLANETENSYSTEM MECHANISCH HAT GEBILDET WERDEN KÖNNEN

DIE eben jetzt angeführte Beweisgründe für einen mechanischen Ursprung sind so wichtig, daß selbst nur einige derselben vorlängst alle Naturforscher bewogen haben, die Ursache der Planetenkreise in natürlichen Bewegkräften zu suchen, vornehmlich weil die Planeten in eben derselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen, und ihre Bahnen so sehr nahe mit dieser ihrer Äquatorsfläche zusammen treffen. *Newton* war der große Zerstörer aller dieser Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach seinen Demonstrationen hing, wie an dem Beispiel des berühmten Herrn von Mairan zu sehen ist. Die sichere und überzeugende Beweistümer der Newtonischen Weltweisheit zeigten augenscheinlich, daß so etwas, wie die Wirbel sein sollten, welche die Planeten herum führten, gar nicht am Himmel angetroffen werde und daß so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sei, daß selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen. Es war sicher hieraus zu schließen: daß, so wie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne ist, keine mechanische Ursache statt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindrückte. Allein sofort alle mechanische Gesetze vorbei gehen und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als

daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, daß noch ein Fall übrig bleibe, wo mechanische Ursachen dieser Verfassung möglich seien: wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist, vorher erfüllt war, um eine Gemeinschaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieses Bezirks, worin die Anziehung unserer Sonne herrscht, zu veranlassen.

Und hier kann ich diejenige Beschaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche ist, unter der eine mechanische Ursache der Himmelsbewegungen statt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypothese ein beträchtlicher Umstand ist, dessen man sich nur selten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer sind, so müssen sie ehedem erfüllt gewesen sein, sonst hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreisen treibenden Bewegkräfte statt finden können. Und es muß demnach diese verbreitete Materie sich hernach auf die Himmelskörper versammelt haben, das ist, wenn ich es näher betrachte, diese Himmelskörper selbst werden sich aus dem verbreiteten Grundstoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Teilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, ist bei ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderte Massen übrig geblieben. Seitdem sind diese Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter diesen Körpern zur Mitteilung des Kreisschwunges dienen könnte. Aber sie sind es nicht immer gewesen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürliche Ursachen statt finden können, die aber Überbleibsel des allerältesten rohen Zustandes der Natur sind.

Von dieser Bemerkung will ich nur noch einen Schritt tun, um mich einem wahrscheinlichen Begriff von der Entstehungsart dieser großen Massen und der Ursache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenrisses dem forschenden Leser selbst überlasse. Wenn demnach der Stoff zu Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote stehen, durch den gan-

zen Raum der Planetenwelt zerstreuet war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpe der Sonne einnimmt, Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse. Es ist leicht zu vermuten, daß in dem allgemeinen Fall der Partikeln selbst von den entlegensten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tiefern Gegenden, wo sich alles zum gemeinschaftlichen Mittelpunkte hindrängte, sich nach dem Maße werden gehäuft haben, als sie dem Mittelpunkte näher waren, obzwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Teilchen von der schwersten Gattung konnten das größte Vermögen haben in diesem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in größere Naheit zum Gravitationspunkte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verschiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entsprangen, konnte niemals der Widerstand der einander hindernden Partikeln so vollkommen gleich sein, daß nicht nach irgend einer Seite die erworbene Geschwindigkeiten in eine Abbeugung ausschlagen sollten. Und in diesem Umstande zeigt sich eine sehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß sie einander so lange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich die mindeste Hindernis leisten; welchem gemäß die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer und eben derselben Richtung vereinigen mußten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr schon mit dieser Seitenbewegung an, und die Sonne, aus diesem Stoffe gebildet, mußte eine Umdrehung in eben derselben Richtung haben.

Es ist aber aus den Gesetzen der Gravitation klar: daß in diesem herumgeschwungenen Weltstoffe alle Teile müssen bestrebt gewesen sein, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinschaftlichen Umschwunges durch den Mittelpunkt der Sonne geht, und der nach unseren Schlüssen mit der Äquatorsfläche dieses Himmelskörpers zusammentrifft, zu durchschneiden, wofern sie nicht

schon sich in demselben befanden. Demnach werden alle diese Teile vornehmlich nahe zur Sonne ihre größte Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Äquatorsfläche derselben nahe ist. Endlich ist es auch sehr natürlich, daß, da die Partikeln einander so lange hindern oder beschleunigen, mit einem Worte, einander stoßen oder treiben müssen, bis eines des andern Bewegung gar nicht mehr stören kann, zuletzt alles auf den Zustand ausschlage, daß nur diejenige Teilchen schweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenschwunges haben, der erfordert wird in dem Abstande, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten, damit ein jegliches sich in freier Bewegung in konzentrischen Zirkeln herumschwinge. Diese Schnelligkeit ist eine Wirkung des Falles und die Bewegung zur Seiten eine Folge des so lange daurenden Gegenstoßes, bis alles in die Verfassung der mindesten Hindernisse sich von selbst geschickt hat. Die übrigen Teilchen, die eine solche abgemessene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müssen bei allmählig abnehmender Bewegung zum Mittelpunkte der allgemeinen Gravitation gesunken sein, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um sie befindlichen Raume im Durchschnitte genommen ziemlich gleich ist; so doch, daß nach den angeführten Umständen ihre Masse notwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um sie schweben geblieben, weit übertreffen wird.

In diesem Zustande, der mir natürlich zu sein scheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper in einem engen Raum zunächst der verlängerten Fläche des Sonnenäquators von desto mehrer Dichtigkeit, je näher dem Mittelpunkte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in diesem Abstande zur freien Zirkelbewegung hinlänglich war, nach den Zentralgesetzen bis in große Weiten um die Sonne sich herumschwang, wenn man da setzt, daß sich aus diesen Teilchen Planeten bildeten, so kann es nicht fehlen, daß sie nicht Schwungskräfte haben sollten, dadurch sie in

Kreisen, die den Zirkeln sehr nahe kommen, sich bewegen sollten, ob sie gleich etwas davon abweichen, weil sie sich aus Teilchen von unterschiedlicher Höhe sammleten. Es ist eben so wohl sehr natürlich, daß diejenige Planeten, die sich in großen Höhen bilden, (wo der Raum um sie viel größer ist, der da veranlaßt, daß der Unterschied der Geschwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit sie zum Mittelpunkte des Planeten gezogen werden, übertreffe) daselbst auch größere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Übereinstimmung mit vielen andern Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil sie sich von selbst darbietet.* In den entlegensten Teilen des Systems und vornehmlich in großen Weiten vom Beziehungsplane werden die sich bildende Körper, die Kometen, diese Regelmäßigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äußersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken sein, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen: Materien von der äußersten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht.

4
ANMERKUNG

DIE Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorige Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgnis wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte

* Die Bildung eines kleineren Systems, das als ein Teil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieser Erklärung mit begriffen.

Hypothese zum mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer nähern Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriß ist, einzuladen. Mein Zweck, in so fern er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man, durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere als möglich und mit der Erkenntnis eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden.

Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, außerhalb der Sphäre der Natur auf des Miltons Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, daß man gleichwohl gehörig forschte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Zentralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. Zum wenigsten entfernt sich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn selbst diese Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anständig ist, denn diese sollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Überdies merke ich an, daß das atomistische System des *Demokritus* und *Epikurs* unerachtet des ersten Anscheins von Ähnlichkeit doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber und der Zusammenstoß, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ungefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung mit Notwendigkeit auf Ord-

nung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermutung eines Grundes geführt, aus dem die Notwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.

Um indessen noch durch ein ander Beispiel begreiflich zu machen, wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerstreuter Elemente Regelmäßigkeit und Schönheit hervor zu bringen notwendiger Weise bestimmt sei, so will ich eine Erklärung von der mechanischen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, so viel Wahrscheinlichkeit hat, als man es von einer Hypothese nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: daß Saturn in dem ersten Weltalter mit einer Atmosphäre umgeben gewesen, dergleichen man an verschiednen Kometen gesehen, die sich der Sonne nicht sehr nähern und ohne Schweife erscheinen, daß die Teilchen des Dunstkreises von diesem Planeten (dem wir eine Achsendrehung zugestehen wollen) aufgestiegen sind, und daß in der Folge diese Dünste, es sei darum, weil der Planet verkühlte, oder aus andern Ursachen, anfingen sich wieder zu ihm nieder zu senken, so erfolgt das übrige mit mechanischer Richtigkeit. Denn da alle Teilchen von dem Punkte der Oberfläche, da sie aufgestiegen, eine diesem Orte gleiche Geschwindigkeit haben müssen, um die Achse des Planeten sich zu bewegen, so müssen alle vermittelst dieses Seitenschwungs bestrebt gewesen sein, nach den Regeln der Zentralkräfte freie Kreise um den Saturn zu beschreiben.* Es müssen aber alle diejenigen Teilchen, deren Geschwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraktion der Höhe, wo sie schweben, durch Zentrifugalkraft genau das Gleichgewicht leistet, einander notwendig stoßen und verzögern, bis nur diejenige, die in freier Zirkelbewegung nach

* Saturn bewegt sich um seine Achse, nach der Voraussetzung. Ein jedes Teilchen, das von ihm aufsteigt, muß daher eben dieselbe Seitenbewegung haben und sie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daselbst fortsetzen.

Zentralgesetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreisen bewegt, übrig bleiben, die übrige aber nach und nach auf dessen Oberfläche zurück fallen. Nun müssen notwendig alle diese Zirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchschneiden, welches einem jeden, der die Zentralgesetze weiß, bekannt ist; also werden sich endlich um den Saturn die übrige Teilchen seiner vormaligen Atmosphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Äquator dieses Planeten einnimmt, und deren äußerster Rand durch eben dieselbe Ursache, die bei den Kometen die Grenze der Atmosphäre bestimmt, auch hier abgeschnitten ist. Dieser Limbus von frei bewegtem Weltstoffe muß notwendig ein Ring werden, oder vielmehr es können gedachte Bewegungen auf keine andre Figur als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Zirkelbewegung nur von den Punkten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind, so müssen diejenige, die von dessen Äquator sich erhoben haben, die größte Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpunkte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Zirkelbewegung taugt, und in jeder kleinern Entfernung zu schwach ist, so wird ein Zirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunkt des Saturns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber zwischen diesem gedachten Zirkel und dem seines äußersten Randes (folglich die in einem ringförmichten Raum enthaltene) werden forthin frei schwebend in Zirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben ist, und zwar mit so viel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes eben dieselbe Geschwindigkeit haben wie diejenige, die ein Punkt des Saturnusäquators hat, und überdem diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravita-

tion den zur Zirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten zu dem Abstande des innern Randes des Ringes vom Mittelpunkte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten die Zeit des Umschwungs der Teilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieser aber und dem Verhältnis des kleinsten Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung: daß Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebei zu Rate zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmonieren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptsatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: daß, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine notwendige Folge daraus hat sein müssen, und daß daher der Ausschlag der allgemeinen Gesetzen überlassenen Natur selbst aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit abziele.

ACHTE BETRACHTUNG

VON DER GÖTTLICHEN ALLGENUGSAMKEIT

DIE Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen für erschaffene Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, in so fern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne in so fern*

es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrenteils gar nicht berührt worden. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zu Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich notwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge bloß auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein großer Anteil an dem Grunde von so viel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen und ich weiß nicht welchem ewigen Undinge beigemessen wird. Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Gesetzen ohne öftern Widerstreit in einem regelmäßigen Plane zusammen zu passen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdann kann Weisheit tätig sein sie zu wählen. Welche Schranken die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt sein würden, wenn selbst diese Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ungefähr, daß sich in diesem Felde der Möglichkeit ohne Voraussetzung irgend eines Existierenden Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äußere Verhältnisse mit seinem innern Vermögen verglichen werden, sich im Stande sieht große Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiß, eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens. Als *Hugen* die Pendeluhr erfand, so konnte er, wenn er daran dachte, sich diese Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimessen; die Natur der Zykloide, die es möglich macht, daß kleine und große Bogen durch freien Fall in derselben in gleicher Zeit beschrieben werden, konnte diese Ausführung lediglich in seine Gewalt setzen. Daß aus dem einfachen Grunde der Schwere so ein großer Umfang von schönen Folgen

auch nur möglich ist, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen diesen Zusammenhang hervor gebracht hat, selbst abhinge, seinen Anteil an der reizenden Einheit und dem großen Umfange so vieler, auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar schmälern und teilen.
Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, so bald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesen Fuß kann keine Bewunderung mehr statt finden, wenn ich den mechanischen Bau des menschlichen Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte und bloß auf die Wirklichkeit sehe, denn es ist leicht und deutlich zu verstehen: daß der, so alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, daß auch nur so etwas wie ein tierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, daß so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so wohl paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, daß ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein und unerachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauren. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, daß so viel Einheit und Harmonie darum möglich sei, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon ma-

chen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem sein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als daß ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.
Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urteil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu schließen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sei, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären. Bei dergleichen Fragen ist es schwer und vielleicht unmöglich aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, daß der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Teil wird, ohne den Vorzug in dem *Urteile* eben desselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urteil einen Mangel in der Übereinstimmung seiner verschiedenen tätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit ohne eine proportionierte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Übelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse, so schließe ich mit großer Überzeugung: daß die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich sein müssen. Denn ich begreife nach den gesamten Vorbereitungen, die man gesehen hat: daß man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein notwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schließen (welches so beschaffen ist, daß es den Begriff der größten Har-

monie in ihm zu schmälern scheint), als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am anständigsten zu sein erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schließen. Ich werde also vermuten, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine solche Verhältnisse sein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müßten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den letzten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemals etwas anders, als was mit ihrem Ursprung harmoniert, kann anzutreffen sein.

Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen *Allgenugsamkeit* ein viel richtigerer Ausdruck, die größte Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des *Unendlichen*, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letztern zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch. Er bezeichnet das Verhältnis einer Größe zu einer andern als dem Maße, welches Verhältnis größer ist als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntnis unendlich heißen würde, in so fern sie vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntnis ein Verhältnis hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen gibt, so findet sich dagegen alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.

DRITTE ABTEILUNG,

WORIN DARGETAN WIRD: DASS AUSSER DEM AUSGEFÜHRTEN BEWEISGRUNDE KEIN ANDERER ZU EINER DEMONSTRATION VOM DASEIN GOTTES MÖGLICH SEI

I

EINTEILUNG ALLER MÖGLICHEN BEWEISGRÜNDE VOM DASEIN GOTTES

DIE Überzeugung von der großen Wahrheit: *es ist ein Gott*, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewißheit haben soll, hat dieses Eigne: daß sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und gibt dieser Betrachtung den Vorzug, daß die philosophische Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen sein, vielmehr zu verbessern als ihn zu verwerfen, so bald man überzeugt ist, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei.

Um dieses darzutun, so erinnere ich, daß man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müsse, welche eigentlich zu erfüllen ist: nämlich nicht das Dasein einer sehr großen und sehr vollkommenen ersten Ursache, sondern des allerhöchsten Wesens, nicht die Existenz von einem oder mehreren derselben, sondern von einem einzigen und dieses nicht durch bloße Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern mit mathematischer Evidenz zu beweisen.

Alle Beweisgründe für das Dasein Gottes können nur entweder aus den Verstandsbegriffen des bloß MÖGLICHEN oder aus dem Erfahrungsbegriffe des EXISTIERENDEN, hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem *Grunde* auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer *Folge* auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, bloß auf die Existenz einer ersten und *unabhängigen Ursache*, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf

die göttliche Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein als auch die *Eigenschaften* desselben unmittelbar gefolgert.

2
PRÜFUNG DER BEWEISGRÜNDE DER ERSTEN ART

WENN aus dem Begriffe des bloß *Möglichen* als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muß durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen als durch die logische Auflösung. Alsdann müßte aber das Dasein wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abteilung nimmermehr statt findet, so erhellt: daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sei.

Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesen Grund erbauet ist, nämlich den so genannten *Kartesianischen.* Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Dasein sei auch eine Vollkommenheit der Dinge; also schließt man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Eben so könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird, z. E. daraus allein schon, daß eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schließen. Allein ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei andern antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werks ist erklärt worden, daß nämlich das Dasein gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkürliche Vereinbarung verschiedener

Prädikate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge aus zu machen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund von ganz andrer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich sei, irgend etwas Existierendes vorausgesetzt sein müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit statt findet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvorderst klar, daß ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf ein Dasein schließen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze, denn die bedingte Möglichkeit gibt lediglich zu verstehen, daß etwas nur in gewissen Verknüpfungen existieren könne, und das Dasein der Ursache wird nur in so fern dargetan, als die Folge existiert, hier aber soll sie nicht aus dem Dasein derselben geschlossen werden, daher ein solcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar statt findet. Ferner wird man gewahr, daß er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, daß sie irgend ein Dasein voraus setze, und nicht die besondere Prädikate, dadurch sich ein Mögliches von dem andern unterscheidet; denn der Unterschied der Prädikate findet auch beim bloß Möglichen statt und bezeichnet niemals etwas Existierendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der innern Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Dasein müssen gefolgert werden. Daß dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abteilung dieses Werks gewiesen worden.

3
PRÜFUNG DER BEWEISGRÜNDE DER ZWEITEN ART

DER Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache nach den Regeln der Kausalschlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, ist berühmt und vornehmlich durch die Schule der *Wolffischen* Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden, allein er ist gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, daß bis zu dem Satze: *wenn etwas da ist, so existiert auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängt*, alles regelmäßig gefolgert sei, ich gebe also zu, daß das Dasein irgend eines oder mehrer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem andern sind, wohl erwiesen darliege. Nun ist der zweite Schritt zu dem Satze, daß dieses unabhängige Ding *schlechterdings notwendig* sei, schon viel weniger zuverlässig, da er vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muß; allein ich trage kein Bedenken auch bis so weit alles zu unterschreiben. Es existiert demnach etwas schlechterdings notwendiger Weise. Aus diesem Begriffe des absolut notwendigen Wesens sollen nun seine Eigenschaften der höchsten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der absoluten Notwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der ersten Abteilung gezeigt ist. In der ersten Art, da sie die logische Notwendigkeit von uns genannt worden, müßte gezeigt werden: daß das Gegenteil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings notwendig im Dasein sei, dessen Prädikate alle wahrhaftig bejahend sind. Und da aus eben derselben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Wesen soll geschlossen werden, daß es ein

einziges sei, so ist klar, daß die Zergliederung der Begriffe des Notwendigen auf solchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müsse schließen können: worin alle Realität ist, das existiert notwendiger Weise. Nun ist nicht allein diese Schlußart nach der vorigen Nummer unmöglich, sondern es ist insonderheit merkwürdig, daß auf diese Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz, ohne ihn zu brauchen, voraus gesetzt ist, erbauet wird, sondern eben so wie der Kartesianische lediglich auf Begriffe, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädikate das Dasein eines Wesens zu finden vermeint.*

Es ist meine Absicht nicht, die Beweise selber zu zergliedern, die man dieser Methode gemäß bei verschiedenen antrifft. Es ist leicht ihre Fehlschlüsse aufzudecken, und dieses ist auch schon zum Teil von andern geschehen. Indessen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, daß ihrem Fehler durch einige Verbesserungen abzuhelfen sei, so ersieht man aus unserer Betrachtung, daß, es mag auch aus ihnen werden, was da wolle, sie doch niemals etwas anders als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus Erfahrung werden können und also allenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen sind.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existierenden Dingen auf das Dasein Gottes und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiemit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig durch vereinigte Bemühun-

* Dieses ist das Vornehmste, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Notwendigkeit eines Begriffes darin setze, daß sich das Gegenteil widerspricht, und alsdann behaupte, das Unendliche sei so beschaffen, so war es ganz unnötig die Existenz des notwendigen Wesens voraus zu setzen, indem sie schon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeschickte Existenz ist in dem Beweise selbst völlig müßig. Denn da in dem Fortgang desselben die Begriffe der Notwendigkeit und Unendlichkeit als Wechselbegriffe angesehen werden, so wird wirklich darum aus der Existenz des Notwendigen auf die Unendlichkeit geschlossen, weil das Unendliche (und zwar allein) notwendig existiert.

gen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unsern Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Größe, die Ordnung und zweckmäßige Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweistümer eines vernünftigen Urhebers von großer Weisheit, Macht und Güte. Die große Einheit in einem so weitläuftigen Ganzen läßt abnehmen, daß nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sei, und wenn gleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische Strenge hervorblickt, so enthalten sie doch unstrittig so viel Nachdruck, daß sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.

4
ES SIND ÜBERHAUPT NUR ZWEI BEWEISE VOM DASEIN GOTTES MÖGLICH

AUS allen diesen Beurteilungen ist zu ersehen: daß, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schließen will, kein ander Argument für das Dasein Gottes möglich sei, als dasjenige, wo selbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Dasein voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abteilung dieses Werks geschehen ist. Imgleichen erhellt, daß, wenn von dem, was uns Erfahrung von existierenden Dingen lehrt, der Schluß zu eben derselben Wahrheit soll hinauf steigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommene Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Dasein sowohl als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, daß ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, daß er so lange

dauren muß, als es irgend ein vernünftig Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Teil zu nehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen. *Derhams*, *Nieuwentyts* und vieler anderer Bemühungen haben der menschlichen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdig Ansehen zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die größte Wahrscheinlichkeit von der Welt sein, daß nur ein einiger erster Urheber sei, allein dieser Überzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder größere Eigenschaften in der Ursache schließen, als wir gerade nötig finden, um den Grad und Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Dasein dieser Ursache keinen andern Anlaß zu urteilen haben, als den, so uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schließen, als daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keinesweges aber daß sie alles wisse, vermöge usw. usw. Es ist ein unermeßliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit großem Grunde daraus ermessen, daß ein einiger Urheber desselben sei. Allein wir müssen uns bescheiden, daß wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urteilen, daß, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuten, was uns auch nicht bekannt ist, werde eben so bewandt sein; welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schließt.

Dagegen wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologische Beweis derjenigen Schärfe fähig zu sein, die man in einer Demonstration fordert. Indessen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sei, so würde man antworten: so bald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Faßlichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralische Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Tätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch daß der feinern Spekulation ein Gnüge getan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinern Nutzbarkeit nicht abzusprechen.

Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntnis von Gott und seinen Eigenschaften, als *Reimarus* in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Wert dieser und anderer Schriften dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine große Beweiskraft und erregen mehr Anschauung als die logisch abgezogene Begriffe, obgleich die letztere den Gegenstand genauer zu verstehen geben.

Gleichwohl da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung geraten ist, nicht eher befriedigt wird, als bis alles um ihn licht ist und bis sich,

wenn ich mich so ausdrücken darf, der Zirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schließt, so wird niemand eine Bemühung, die wie die gegenwärtige auf die logische Genauigkeit in einem so sehr wichtigen Erkenntnisse verwandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornehmlich weil es viele Fälle gibt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.

5
ES IST NICHT MEHR ALS EINE EINZIGE DEMONSTRATION VOM DASEIN GOTTES MÖGLICH, WOVON DER BEWEISGRUND OBEN GEGEBEN WORDEN

AUS dem bisherigen erhellt: daß unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Kartesianische sowohl, als der, so aus dem Erfahrungsbegriffe vom Dasein vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falsch und gänzlich unmöglich seien, das ist, daß sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, daß der Beweis aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Dasein und die Eigenschaften der Gottheit zu schließen einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schärfe einer Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als daß entweder gar kein strenger Beweis hievon möglich sei, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird niemand das erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäß aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtigt: ein Urteil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche ir-

gend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, daß er nicht sei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweistum, und wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebähnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, daß man es demonstriere.

ENDE

VII

VERSUCH DEN BEGRIFF DER NEGATIVEN GRÖSSEN IN DIE WELTWEISHEIT EINZUFÜHREN VON M. IMMANUEL KANT



DER Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, daß der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sei, so großen Vorteil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmählig die vielbedeutende Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophische Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidentlich einsah: daß es nicht wohl stehe in mittelmäßigen Umständen trotzig zu tun und das beschwerliche *non liquet* allem diesem Gepränge keinesweges weichen wollte

Der zweite Gebrauch ist dagegen für die Teile der Weltweisheit, die er betroffen hat, desto vorteilhafter geworden, welche dadurch, daß sie die Lehren der Mathematik in ihren Nutzen verwandten, sich zu einer Höhe geschwungen haben, darauf sie sonst keinen Anspruch hätten machen können. Es sind dieses aber auch nur die zur Naturlehre gehörige Einsichten, man müßte denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weltweisheit zählen wollen. Was die Metaphysik anlangt, so hat diese Wissenschaft, anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet, und wo sie vielleicht sichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, sieht man sie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen zu machen, die außer seinem Felde wenig Wahres an sich haben. Man kann leicht erraten, auf welcher Seite der Vorteil sein werde in dem Streite zweier Wissenschaften, deren die eine alle insgesamt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber sich allererst bestrebt dazu zu gelangen.

Die Metaphysik sucht z. E. die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen läßt. Nun kann wohl hiezu nichts behülflicher sein, als wenn man zuverlässig erwiesene Data

irgend woher entlehnen kann, um sie in seiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes betreffen, z. E. daß der Raum gar nicht aus einfachen Teilen bestehe; allein man geht sie vorbei und setzt sein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewußtsein dieses Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abstrakte Art denkt. Wenn dann die Spekulation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so sucht man seinen erkünstelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieser Wissenschaft macht, als wenn die Begriffe, die sie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, sondern willkürlich ersonnen worden. Die mathematische Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntnis des Raumes, geben gleicher Gestalt viel Data an die Hand, um die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr *Euler* hat hiezu unter andern einige Veranlassung gegeben*, allein es scheint bequemer, sich in finstern und schwer zu prüfenden Abstraktionen aufzuhalten, als mit einer Wissenschaft in Verbindung zu treten, welche nur an verständlichen und augenscheinlichen Einsichten Teil nimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik so öftern hinaus kommt, wird mit einer angemaßten Dreistigkeit so gerade zu als erdichtet verworfen, anstatt daß man eher vermuten sollte, daß man noch nicht genug davon verstände, um ein Urteil darüber zu fällen. Die Natur selbst scheint gleichwohl nicht undeutliche Beweistümer an die Hand zu geben, daß dieser Begriff sehr wahr sei. Denn wenn es Kräfte gibt, welche eine Zeit hindurch kontinuierlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Ansehen nach die Schwere ist, so muß die Kraft, die sie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mitteilt, unendlich klein sein. Es ist schwer,

* Histoire de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. l'ann. 1748.

ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen; aber diese Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutsamkeit unsicherer Vermutungen, aber nicht entscheidende Aussprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremde ist, in Beziehung auf diese zu betrachten. Es sind diese Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geschehen pflegt, wenn man neue Aussichten eröffnen will, allein sie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlaß geben. Aus der Verabsäumung des Begriffs der negativen Größen sind eine Menge von Fehlern oder auch Mißdeutungen der Meinungen anderer in der Weltweisheit entsprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herren D. *Crusius* beliebt hätte, sich den Sinn der Mathematiker bei diesem Begriffe bekannt zu machen, so würde er die Vergleichung des Newton nicht bis zur Bewunderung falsch gefunden haben*, der die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern, nach und nach in eine zurückstoßende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die positive Größen aufhören, die negative anfangen. Denn es sind die negative Größen nicht Negationen von Größen, wie die Ähnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuten lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem andern entgegengesetzt ist. Und so ist die negative Anziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstoßung.

Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

* Crusius Naturl. 2. T. § 295.

Der Begriff der negativen Größen ist in der Mathematik lange im Gebrauch gewesen und daselbst auch von der äußersten Erheblichkeit. Indessen ist die Vorstellung die sich die mehrste davon machten, und die Erläuterung, die sie gaben, wunderlich und widersprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloß, denn die besondere Regeln vertraten die Stelle der Definition und versicherten den Gebrauch; was aber in dem Urteil über die Natur dieses abstrakten Begriffs geirrt sein mochte, blieb müßig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und bestimmter gewiesen, was man sich unter den negativen Größen vorzustellen habe, als der berühmte Herr Professor *Kästner**, unter dessen Händen alles genau, faßlich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieser Gelegenheit auf die Einteilungssucht eines grundabstrakten Philosophen wirft, ist viel allgemeiner, als er daselbst ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angesehen werden, die Kräfte der angemaßten Scharfsinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um seine Beschaffenheit philosophisch festzusetzen, dessen Richtigkeit durch die Mathematik schon gesichert ist, welches ein Fall ist, dem die falsche Metaphysik gerne ausweicht: weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonst das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme der Weltweisheit den Gewinn von einem annoch ungebrauchten, obzwar höchst nötigen, Begriffe zu verschaffen, so wünsche ich auch keine andere Richter zu haben, als von der Art wie derjenige Mann von allgemeiner Einsicht ist, dessen Schriften mir hiezu die Veranlassung geben. Denn was die metaphysische Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müßte man sehr unerfahren sein, wenn man sich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugetan, oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweg genommen werden.

* Anfangsgr. d. Arithm. S. 59—62.

ERSTER ABSCHNITT

ERLÄUTERUNG DES BEGRIFFES VON DEN NEGATIVEN GRÖSSEN ÜBERHAUPT

EINANDER entgegengesetzt ist: wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andre gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach: entweder *logisch* durch den Widerspruch, oder *real*, d. i. ohne Widerspruch.

Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin: daß von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist *gar nichts* (*nihil negativum irrepräsentabile*), wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist Etwas, ein Körper, der nicht in Bewegung ist, ist auch Etwas (*cogitabile*); allein ein Körper, der in Bewegung und in eben demselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar nichts.

Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist *Etwas* (*cogitabile*). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädikate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (*repräsentabile*) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädikate eines und eben desselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem andern Verstande wie beim Widerspruch (*nihil privativum*, *repräsentabile*). Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung (*negatio*), Mangel, Abwesenheit, die sonst bei Weltweisen im Gebrauch sind, einerlei, nur mit einer näheren Bestimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädikate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (*realitas*) und welches wahrhaftig verneinend (*negatio*) sei, darauf hat man hiebei gar nicht acht. Z. E. Finster und nicht finster in einerlei Verstande zugleich sein ist in eben demselben Subjekte ein Widerspruch. Das erstere Prädikat ist logisch bejahend, das andere logisch verneinend, obgleich jenes im metaphysischen Verstande eine Negation ist. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädikate eben desselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das andre bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädikate A und B sind bejahend; nur da von jedem besonders die Folgen a und b sein würden, so ist durch beide zusammen in einem Subjekt nicht eins, auch nicht das andre, also ist die Folge Zero. Setzet jemand habe die Aktivschuld $A = 100$ Rtlr. gegen einen andern, so ist dieses ein Grund einer eben so großen Einnahme. Es habe aber eben derselbe auch eine Passivschuld $B = 100$ Rtlr., so ist dieses ein Grund, so viel wegzugeben. Beide Schulden zusammen sind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben noch zu bekommen. Man sieht leicht ein: daß dieses Zero ein verhältnismäßiges Nichts sei, indem nämlich nur eine gewisse Folge nicht ist, wie in diesem Falle ein gewisses Kapital und in dem oben angeführten eine gewisse Bewegung nicht ist; dagegen ist bei der Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin Nichts. Demnach kann das *nihil negativum* nicht durch Zero $= 0$ ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch. Es läßt sich denken, daß eine gewisse Bewegung nicht sei, daß sie aber zugleich sei und nicht sei, läßt sich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen sich nun der Begriffe dieser realen Entgegensetzung bei ihren Größen, und um solche anzuzeigen, bezeichnen sie dieselbe mit $+$ und $-$. Da eine jede solche Entgegensetzung gegenseitig ist, so sieht

man leicht, daß eine die andere entweder ganz oder zum Teil aufhebe, ohne daß desfalls diejenigen, vor denen + steht, von denen, vor denen – steht, unterschieden sind. Ein Schiff reise von Portugal aus nach Brasilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde tut, mit + und die, so es durch den Abendwind zurücklegt, mit –. Die Zahlen selbst sollen Meilen bedeuten. So ist die Fahrt in sieben Tagen $+12+7-3-5+8=19$ Meilen, die es nach Westen gekommen ist. Diejenige Größen, vor denen – steht, haben dieses nur als ein Zeichen der Entgegensetzung, in so fern sie mit denen, die + vor sich haben, zusammen genommen werden sollen; stehen sie aber mit denen, vor welchen auch – ist, in Verbindung, so findet hier keine Entgegensetzung mehr statt, weil diese ein Gegenverhältnis ist, welches nur zwischen + und – angetroffen wird. Und da die Subtraktion ein Aufheben ist, welches geschieht, wenn entgegengesetzte Größen zusammen genommen werden, so ist klar: daß das – eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraktion sein könne, wie es gemeiniglich vorgestellt wird, sondern daß + und – zusammen nur allererst eine Abziehung bezeichnen. Daher $-4-5=-9$ gar keine Subtraktion war, sondern eine wirkliche Vermehrung und Zusammentuung von Größen einerlei Art. Aber $+9-5=4$ bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegensetzung andeuten, daß die eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe. Eben so bedeutet das Zeichen + für sich allein eigentlich keine Addition, sondern nur in so fern die Größe, davor es steht, mit einer andern, davor auch + steht, oder gedacht wird, soll verbunden werden. Soll sie aber mit einer, davor – steht, zusammen genommen werden, so kann dieses nicht anders als vermittelst der Entgegensetzung geschehen, und da bedeutet das Zeichen + sowohl als das – eine Subtraktion, nämlich daß eine Größe in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe, wie $-9+4=-5$. Um deswillen bedeutet das Zeichen – in dem Falle $-9-4=-13$ keine Subtraktion, sondern eben sowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel $+9+4=+13$. Denn über-

haupt, so fern die Zeichen einerlei sind, so müssen die bezeichnete Sachen schlechthin summiert werden, in so fern sie aber verschieden sind, können sie nur durch eine Entgegensetzung, d. i. vermittelst der Subtraktion, zusammen genommen werden. Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Größenwissenschaft nur, um diejenige zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind, das ist, die einander in der Zusammennehmung ganz oder zum Teil aufheben: damit man erstlich dieses Gegenverhältnis daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der andern abgezogen hat, von der sie sich hat abziehen lassen, man wissen könne, zu welcher beiderlei Größen das Fazit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Ostwinde durch $-$ und die Fahrt mit dem Westwinde durch $+$ wäre bezeichnet worden, nur daß das Fazit alsdann $-$ zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entspringt der mathematische Begriff der NEGATIVEN GRÖSSEN. Eine Größe ist in Ansehung einer andern negativ, in so fern sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt. Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältnis, und Größen, die einander so entgegengesetzt sind, heben gegenseitig von einander ein Gleiches auf, so daß man also eigentlich keine Größe schlechthin negativ nennen kann, sondern sagen muß, daß $+a$ und $-a$ eines die negative Größe der andern sei; allein, da dieses immer im Sinne kann hinzugedacht werden, so haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen die Größen, vor denen das $-$ steht, negative Größen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht lassen muß, daß diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern dieses Gegenverhältnis anzeige, mit gewissen andern Dingen, die durch $+$ bezeichnet werden, in einer Entgegensetzung zusammen genommen zu werden.

Damit wir aus diesem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenstand für die Philosophie ist, herausneh-

men, ohne besonders auf die Größe zu sehen, so bemerken wir zuerst, daß in ihm die Entgegensetzung enthalten sei, welche wir oben die reale genannt haben. Es seien + 8 Kapitalien, – 8 Passivschulden, so widerspricht es sich nicht, daß beide einer Person zukommen. Indessen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andre gesetzt war, und die Folge ist Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Kapitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verstehen, daß sie Negationen oder bloße Verneinungen von Kapitalien wären; denn alsdann hätten sie selber zum Zeichen das Zero, und dieses Kapital und Schulden zusammen würden den Wert des Besitzes geben $8+0=8$, welches falsch ist, sondern daß die Schulden positive Gründe der Verminderung der Kapitalien seien. Da nun diese ganze Benennung jederzeit nur das Verhältnis gewisser Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieser Begriff sogleich aufhört, so würde es ungereimt sein darum eine besondere Art von Dingen sich zu gedenken und sie negative Dinge zu nennen, denn selbst der Ausdruck der Mathematiker der negativen Größen ist nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (*negationes*) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff ist, den wir festsetzen wollen. Es ist vielmehr genug, daß wir die Gegenverhältnisse schon erklärt haben, die diesen ganzen Begriff ausmachen und die in der Realopposition bestehen. Um indessen sogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß das eine der Entgegengesetzten nicht das kontradiktorische Gegenteil des andern und, wenn dieses etwas Positives ist, daß jenes nicht eine bloße Verneinung desselben sei, sondern, wie wir bald sehen werden, als etwas Bejahendes ihm entgegengesetzt sei: so werden wir nach der Methode der Mathematiker das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdrucke erhelle, daß z. E. Fallen nicht bloß vom Steigen so unterschieden sei wie *non a* und *a*, sondern eben so positiv sei als das Steigen, nur mit ihm in Ver-

bindung allererst den Grund von einer Verneinung enthalte. Es ist nun freilich klar: daß ich, da es alles hier auf das Gegenverhältnis ankommt, eben sowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann; imgleichen sind Kapitalien eben sowohl negative Schulden, wie diese negative Kapitalien sind. Allein es ist etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Absicht vorzüglich gerichtet ist, den Namen des *Negativen* beizufügen, wenn man sein reales Gegenteil bezeichnen will. Z. E. So ist es etwas schicklicher, Schulden negative Kapitalien, als sie umgekehrt zu nennen, obzwar in dem Gegenverhältnis selbst kein Unterschied liegt, sondern in der Beziehung, die das Resultat dieses Gegenverhältnisses auf die übrige Absicht hat. Ich erinnere nur noch, daß ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, daß ein Ding die *Negative* (Sache) von dem andern sei. Z. E. Die Negative des Aufgehens ist das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des andern, sondern etwas, was in einer Realentgegensetzung mit dem andern steht, will verstanden wissen.

Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine GRUNDREGEL zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, in so fern zwei Dinge als *positive Gründe* eins die Folge des andern aufhebt. Es sei Bewegkraft ein positiver Grund: so kann ein realer Widerstreit nur statt finden, in so fern eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweise dient folgendes. Die einander widerstreitende Bestimmungen müssen *erstlich* in eben demselben Subjekte angetroffen werden. Denn gesetzt es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andre, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung.* *Zweitens*, es kann eine der opponierten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das kontradiktorische Gegenteil der andern sein; denn alsdann wäre der Widerstreit logisch

* Wir werden in der Folge noch von einer *potentialen* Entgegensetzung handeln.

und, wie oben gewiesen worden, unmöglich. *Drittens*, es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andre gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. *Viertens*, sie können, in so fern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andre aufgehoben würde. Demnach müssen in jeder Realentgegensetzung die Prädikate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjekte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide, für sich betrachtet, positiv, allein in einem Subjekte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist eben sowohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegte Wege einander ganz oder zum Teil auf.

Hiedurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob diese einander realentgegengesetzte Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in sich schlössen. Ein Schiff, das nach Westen bewegt wird, bewegt sich alsdann nicht nach Osten oder Süden usw. usw., es ist auch nicht in allen Orten zugleich: viele Negationen, die seiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige was in der östlichen sowohl als westlichen Bewegung bei allen diesen Verneinungen noch Positives ist, dieses ist das einzige, was einander real widerstreiten kann und wovon die Folge Zero ist.

Man kann eben dieses durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich sind (denn die Verneinung eben desselben, was in dem Subjekt zugleich gesetzt ist, ist unmöglich), können durch das Zero $= 0$ ausgedrückt werden und die Bejahung durch ein jegliches positive Zeichen; die Verknüpfung aber in demselben Subjekte durch $+$ oder $-$. Hier erkennt man, daß $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$* insgesamt keine Entgegensetzungen

* Man könnte hier auf die Gedanken kommen: daß $0 - A$ noch ein Fall sei, der hier ausgelassen worden. Allein dieser ist im philosophischen Verstande unmöglich; denn von Nichts kann was Posi-

sind und daß in keinem etwas, was gesetzt war, aufgehoben wird. Imgleichen ist $A + A$ keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig als dieser: $A - A = 0$, d. i. daß von Dingen, deren eines die Negative des andern ist, beide A und also wahrhaftig positiv sind, doch so, daß eines dasjenige aufhebt, was durchs andre gesetzt ist, welches hier durch das Zeichen — angedeutet wird.

Die ZWEITE REGEL, welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: Allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem andern positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des ersteren ist. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht so viel, als der Wind dazu Grund enthält, so muß ein Seestrom ihm entgegenstreichen. Dieses will im allgemeinen Verstande so viel sagen: daß die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erheische. Es sei ein beliebiger Grund zu einer Folge b, so kann niemals die Folge 0 sein, als in so fern ein Grund zu $-b$, d. i. zu etwas wahrhaftig Positivem, da ist, welches dem ersten entgegengesetzt ist: $b - b = 0$. Wenn jemands Verlassenschaft 10000 Rtlr. Kapital enthält, so kann die ganze Erbschaft nicht bloß 6000 Rtlr. ausmachen, außer in so fern $10000 - 4000 = 6000$ ist, das ist, in so fern vier tausend Taler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden ist. Das folgende wird zur Erläuterung dieser Gesetze viel beitragen.

Ich mache zu dieser Abteilung noch folgende Anmerkung als zum Beschlusse. Die Verneinung, in so fern sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich *Beraubung* (*privatio*) nennen; eine jede Verneinung aber, in so

tives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieser Ausdruck in der Anwendung richtig ist, so kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andre Größen im geringsten etwas ändert. $A + 0 - A$ ist noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müßig. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Größen *weniger wie Nichts* wären, ist daher nichtig und ungereimt.

fern sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein *Mangel* (*defectus*, *absentia*) heißen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so großen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder bloß ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in so fern keine Bewegkraft da ist: oder eine Beraubung, in so fern wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird.

ZWEITER ABSCHNITT

IN WELCHEM BEISPIELE AUS DER WELTWEISHEIT ANGEFÜHRT WERDEN, DARIN DER BEGRIFF DER NEGATIVEN GRÖSSEN VORKOMMT.

1. EIN jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines andern in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des andern zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem vorigen: daß die Undurchdringlichkeit eben so wohl eine wahre Kraft in den Teilen des Körpers voraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer sein mag, womit ein anderer in diesen Raum sich zu bewegen bestrebt ist.

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel halten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft: so wird diese durch ihre Bestrebung die nämliche Wirkung leisten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieser Feder bringet dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn eben dasselbe geschehen, und die vorher gedachte Federn werden durch seine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie tut dasselbe, was eine wahre Kraft tut. Wenn ihr nun *Anziehung* eine Ursache, welche es auch sein mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nötigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug sich diese Anziehung nur zu gedenken), so ist die Undurchdringlichkeit eine *negative Anziehung*. Dadurch wird alsdann angezeigt, daß sie ein eben so positiver Grund sei als eine jede andere Bewegkraft in der Natur, und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstoßung ist, so wird in den Kräften der Elemente, vermöge deren sie einen Raum einnehmen, doch aber so, daß sie diesem selbst Schranken setzen, durch den Konfliktus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, Anlaß zu vie-

len Erläuterungen gegeben, worin ich glaube zu einer deutlichen und zuverlässigen Erkenntnis gekommen zu sein, die ich in einer andern Abhandlung bekannt machen werde.

2. Wir wollen ein Beispiel aus der Seelenlehre nehmen. Es ist die Frage: ob Unlust lediglich ein Mangel der Lust, oder ein Grund der Beraubung derselben, der an sich selbst zwar was Positives, und nicht lediglich das kontradiktorische Gegenteil von Lust, ihr aber im Realverstande entgegengesetzt sei, und also ob die Unlust eine *negative Lust* könne genannt werden. Nun lehrt gleich anfangs die innere Empfindung: daß die Unlust mehr als eine bloße Verneinung sei. Denn was man auch nur für Lust haben mag, so fehlt hiebei doch immer einige mögliche Lust, so lange wir eingeschränkte Wesen sind. Derjenige, welcher ein Medikament, das wie das reine Wasser schmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Lust über die erwartete Gesundheit; in dem Geschmacke hingegen fühlt er eben keine Lust: dieser Mangel ist aber noch nicht Unlust. Gebet ihm ein Arzneimittel von Wermut. Diese Empfindung ist sehr positiv. Hier ist nicht ein bloßer Mangel von Lust, sondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls ist, welches man Unlust nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen: daß die Unlust nicht lediglich ein Mangel, sondern eine positive Empfindung sei; daß sie aber sowohl etwas Positives, als auch der Lust real entgegen gesetzt sei, erhellt am deutlichsten auf folgende Art. Man bringt einer spartanischen Mutter die Nachricht, daß ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmütig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Lust bemächtigt sich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hiebei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieses vermindert gar sehr jene Lust und setzt sie auf einen geringern Grad. Nennet die Grade der Lust aus dem ersten Grunde allein $4a$, und die Unlust sei bloß eine Verneinung $= 0$, so ist, nachdem beides zusammen genommen worden, der Wert des Vergnügens $4a + 0 = 4a$, und also wäre die Lust durch die Nachricht des Todes nicht

vermindert worden, welches falsch ist. Es sei demnach die Lust aus seiner bewiesenen Tapferkeit $= 4a$ und, was da übrig bleibt, nachdem aus der andern Ursache die Unlust mitgewirkt hat, $= 3a$, so ist die Unlust $= a$, und sie ist die Negative der Lust, nämlich $-a$ und daher $4a-a=3a$.
Die Schätzung des ganzen Werts der gesamten Lust in einem vermischten Zustande würde auch sehr ungereimt sein, wenn Unlust eine bloße Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, dessen Ertrag jährlich 2000 Rtlr. ist. Man drücke den Grad der Lust über diese Einnahme, in so fern sie rein ist, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieser Einnahme abgeben muß, ohne es zu genießen, ist ein Grund der Unlust: Grundzins 200 Rtlr., Gesindelohn 100 Rtlr., Reparatur 150 Rtlr. jährlich. Ist die Unlust eine bloße Verneinung $= 0$, so ist, alles in einander gerechnet, die Lust, die er an seinem Kauf hat, $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. eben so groß, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben genießen könnte. Nun ist aber offenbar, daß er sich nicht mehr über diese Einkünfte zu erfreuen hat, als in so fern ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es ist der Grad des Wohlgefallens $2000-200-100-150=1550$. Es ist demnach die Unlust nicht bloß ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem andern Grunde statt findet, ganz oder zum Teil aufzuheben, und ich nenne sie daher eine *negative Lust*. Der Mangel der Lust sowohl als der Unlust, in so fern er aus dem Mangel der Gründe hiezu herzuleiten ist, heißt *Gleichgültigkeit* (*indifferentia*). Der Mangel der Lust sowohl als Unlust, in so fern er eine Folge aus der Realopposition gleicher Gründe ist, heißt das *Gleichgewicht* (*aequilibrium*): beides ist Zero, das erstere aber eine Verneinung schlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüts, in welchem bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das *Übergewicht* der Lust oder Unlust (*suprapondium voluptatis vel taedii*). Nach dergleichen Begriffen suchte der

Herr *v. Maupertuis* in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur daß diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Kalkul gab diesem gelehrten Manne ein negatives Fazit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme.
Aus diesen Gründen kann man die *Verabscheuung* eine *negative Begierde*, den *Haß* eine *negative Liebe*, die *Häßlichkeit* eine *negative Schönheit*, den *Tadel* einen *negativen Ruhm* usw. nennen. Man könnte hiebei vielleicht denken: daß dieses alles nur eine Krämerei mit Worten sei. Allein nur diejenige werden so urteilen, die nicht wissen, welcher Vorteil darin steckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältnis zu schon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeste Erfahrenheit in der Mathematik jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieser Vernachlässigung willen viele Philosophen verfallen sind, liegt am Tage. Man findet, daß sie mehrenteils die Übel wie bloße Verneinungen behandeln ob es gleich nach unsern Erläuterungen offenbar ist: daß es Übel des Mangels (*mala defectus*) und Übel der Beraubung (*mala privationis*) gibt. Die erstern sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist, die letztern setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund ist, und sind ein *negatives Gute*. Dieses letztere ist ein viel größeres Übel als das erstere. Nicht geben ist in Verhältnis auf den, der bedürftig ist, ein Übel, aber Nehmen, Erpressen, Stehlen ist in Absicht auf ihn ein viel größeres, und *Nehmen* ist ein *negatives Geben*. Man könnte ein Ähnliches bei logischen Verhältnissen zeigen. *Irrtümer* sind *negative Wahrheiten* (man vermenge dieses nicht mit der Wahrheit negativer Sätze), eine *Widerlegung* ist ein *negativer Beweis*; allein ich besorge mich hiebei zu lange aufzuhalten. Es ist meine Absicht nur

diese Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutze wird sich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abschnitt einige Aussichten geben.

3. Die Begriffe der realen Entgegensetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktischen Weltweisheit. *Untugend* (*demeritum*) ist nicht lediglich eine Verneinung, sondern eine *negative Tugend* (*meritum negativum*). Denn Untugend kann nur statt finden, in so fern als in einem Wesen ein inneres Gesetz ist (entweder bloß das Gewissen oder auch das Bewußtsein eines positiven Gesetzes), welchem entgegengehandelt wird. Dieses innere Gesetz ist ein positiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann bloß darum Zero sein, weil diejenige, welche aus dem Bewußtsein des Gesetzes allein fließen würde, aufgehoben wird. Es ist also hier eine Beraubung, eine reale Entgegensetzung und nicht bloß ein Mangel. Man bilde sich nicht ein, daß dieses lediglich auf die *Begehungsfehler* (*demerita commissionis*) und nicht zugleich auf die *Unterlassungsfehler* (*demerita omissionis*) gehe. Ein unvernünftig Tier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend (*demeritum*). Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegen gehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, daß es ihm widerstanden, oder vermittelst eines Gegengewichts wurde das Zero oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt. Sie ist hier eine Verneinung schlechthin aus Mangel eines positiven Grundes und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menschen, der demjenigen, dessen Not er sieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier ist, wie in dem Herzen eines jeden Menschen, so auch bei ihm ein positives Gesetz der Nächstenliebe. Dieses muß überwogen werden. Es gehört hiezu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsursachen, damit die Unterlassung möglich sei. Dieses Zero ist die Folge einer realen Entgegensetzung. Es kostet auch wirklich einigen Menschen im Anfange merkliche Mühe einiges Gute zu unterlassen, wozu sie die positive Antriebe in sich bemerken; die Gewohnheit

erleichtert alles, und diese Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es sind demnach die Begehungssünden von den Unterlassungssünden *moralisch* nicht der *Art*, sondern der *Größe* nach nur unterschieden. *Physisch*, nämlich den äußern Folgen nach, sind sie auch wohl der Art nach verschieden. Derjenige, der nichts bekommt, leidet ein Übel des Mangels und, dem genommen wird, ein Übel der Beraubung. Allein was den moralischen Zustand desjenigen, dem die Unterlassungssünde zukommt, anlangt, so wird zur Begehungssünde nur ein größerer Grad der Handlung erfordert: so wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last bloß in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um sie auf die andere Seite wirklich zu bewegen. Eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, so bald sich die Bewegursachen vergrößern, den andern verderben. Liebe und Nicht-Liebe sind eins das kontradiktorische Gegenteil vom andern. *Nicht-Liebe* ist eine wahrhafte Verneinung, aber in Ansehung dessen, wozu man sich einer Verbindlichkeit zu lieben bewußt ist, ist diese Verneinung nur durch reale Entgegensetzung und mithin nur als eine Beraubung möglich. Und in einem solchen Falle ist *nicht zu lieben* und zu *hassen* nur eine Verschiedenheit in Graden. Alle Unterlassungen, die zwar Mängel einer größeren moralischen Vollkommenheit sind, aber nicht Unterlassungs*sünden*, sind dagegen nichts als Verneinungen schlechthin einer gewissen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieser Art sind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewisser größerer Grund der Vollkommenheit, und der Mangel äußert sich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenstände der praktischen Weltweisheit noch sehr erweitern. *Verbote* sind *negative Gebote*, *Strafen negative Belohnungen* usw. Allein meine Absicht ist für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieses Gedankens

überhaupt verstanden wird. Ich bemerke wohl: daß Lesern von aufgeklärter Einsicht die bisherige Erläuterung weitläuftiger vorkommen werde, als nötig ist. Allein man wird mich entschuldigen, so bald man bedenkt, daß es sonst noch ein sehr ungelehriges Geschlecht von Beurteilern gebe, welche, indem sie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verstehen, als was darin enthalten ist, und in Ansehung deren die äußerste Weitläuftigkeit nicht überflüssig ist.

4. Wir wollen noch ein Beispiel aus der Naturwissenschaft entlehnen. In der Natur gibt es viel Beraubungen aus dem Konfliktus zweier wirkenden Ursachen, deren eine die Folge der andern durch reale Entgegensetzung aufhebt. Es ist aber oftmals ungewiß, ob es nicht vielleicht bloß die Verneinung des Mangels sei, weil eine positive Ursache fehlt, oder ob es die Folge der Opposition wahrhafter Kräfte sei, so wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegursache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumessen ist. Es ist z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie als ein Mangel schlechthin der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sei. Ich halte mich, so weit es zu meinem Zwecke dient, hiebei ein wenig auf. Ohne Zweifel ist die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme, und es ist leicht einzusehen, daß sie an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich sei. Eben so leicht ist es aber zu verstehen: daß sie auch von einer positiven Ursache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entspringe, was man auch für eine Meinung vom Ursprunge der Wärme annehmen mag. Man kennt keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise. Nun stimmen Erfahrung und Vernunftgründe zusammen, den Gedanken des berühmten *v. Musschenbroek* zu bestätigen: daß die Erwärmung nicht in der innern Erschütterung, sondern in dem wirklichen Übergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere bestehe, obgleich dieser Übergang vermutlich mit einer innern Erschütterung beglei-

tet sein mag, imgleichen diese erregte Erschütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf diesen Fuß, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewissen Raum im Gleichgewichte ist, so sind sie verhältnisweise gegen einander weder kalt noch warm. Ist dieses Gleichgewicht gehoben, so ist diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnisweise gegen den Körper, der dadurch desselben beraubt wird, *kalt*, dieser dagegen heißt, in so fern er in jene Materie diese Wärme überläßt, in Ansehung derselben *warm*. Der Zustand in dieser Veränderung heißt bei jenem Erwärmung, bei diesem Erkältung, bis alles wiederum im Gleichgewichte ist.

Nun ist wohl nichts natürlicher zu gedenken, als daß die Anziehungskräfte der Materie dieses subtile und elastische Flüssige so lange in Bewegung setzen und die Masse der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewichte ist, wenn nämlich die Räume in dem Verhältnis der Anziehungen, die daselbst wirken, damit angefüllt sind. Und hier fällt es deutlich in die Augen: daß eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Masse der andern erfüllt war, und daß die Kälte jenes Körpers eine *negative Wärme* genannt werden könne, weil die Verneinung, die in den wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung ist. Allein hier würde die Einführung dieser Benennung ohne Nutzen und nicht viel besser als ein Wortspiel sein. Meine Absicht ist hiebei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es ist lange bekannt, daß die magnetische Körper zwei einander entgegenstehende Enden haben, die man Pole nennt und deren der eine den gleichnamigen Punkt an dem andern zurückstößt und den andern anzieht. Allein der berühmte Prof. *Äpinus* zeigte in einer Abhandlung von der Ähnlichkeit der elektrischen Kraft mit der magnetischen: daß elektrisierte Körper bei einer gewissen Behandlung eben so wohl zwei Pole an sich zeigen, deren einen er den *positiven*, den andern den *negativen* Pol

nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andre zurückstößt. Diese Erscheinung wird am deutlichsten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektrischen Körper nahe genug gebracht wird, doch so, daß sie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den schnellen, die in einem zusammenhängenden Mittelraum oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt, wird. Man weiß, daß verschiedene Erdgrüfte inwendig desto stärkeren Frost zeigen, je mehr draußen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und *Mathias Bel*, der die im karpathischen Gebirge beschreibt, fügt hinzu, daß es eine Gewohnheit der Bauren in Siebenbürgen sei ihr Getränk kalt zu machen, wenn sie es in die Erde verscharren und ein schnell brennendes Feuer drüber machen. Es scheint, daß die Erdschichte in dieser Zeit auf der oberen Fläche nicht positiv warm werden könne, ohne in etwas größerer Tiefe die Negative davon zu sein. *Boerhave* führt sonst an, daß das Feuer der Schmiedeherde in einem gewissen Abstande Kälte verursacht habe. In der freien Luft über der Erdfläche scheint eben so wohl diese Entgegensetzung, vornehmlich bei den schnellen Veränderungen, zu herrschen. Herr *Jacobi* führt irgendwo in dem Hamb. Magazin an: daß bei der strengen Kälte, die oftermals weit gestreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche ansehnliche Plätze zwischen inne liegen, wo es temperiert und gelinde ist. Eben so fand Herr *Äpinus* bei der Röhre, deren ich gedachte: daß von dem positiven Pol des einen Endes bis zum negativen des andern in gewissen Weiten die positiv- und negativ-elektrische Stellen abwechselten. Es scheint, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer andern gleichsam die Wirkung eines negativen Pols, d. i. Kälte, eben dadurch zu

veranlassen, und auf diesen Fuß wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer andern Gegend zu vermehren dienen, gleichwie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallner Stab plötzlich im Wasser abgekühlt wird, die Wärme des andern Endes zunimmt.* Demnach hört der Unterschied der Wärmpole alsbald auf, wenn die Mitteilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat sich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herren Professor *Äpinus* nur einerlei Elektrizität zeigt, so bald sie den Funken gezogen hat. Vielleicht daß auch die große Kälte der obern Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, sondern einer positiven Ursache beizumessen ist, nämlich daß sie in

* Die Versuche, um sich der entgegengesetzten Pole der Wärme gewiß zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzustellen sein. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fußes, welche an beiden Enden ein paar Zoll senkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn sie mit Weingeist angefüllt und auf der einen Seite derselbe angesteckt würde, indem in dem andern Ende das Thermometer stände, würde sich meinem Vermuten nach diese negative Entgegensetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einseitige Erkältung die Wirkung auf der andern Seite wahrzunehmen, sich des Salzwassers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite gestoßen Eis geworfen werden könnte. Bei dieser Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünsche angestellt zu sehen, aller Wahrscheinlichkeit nach die Erklärung der künstlichen Kälte und Wärme bei den Auflösungen gewisser vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich nämlich: daß der Unterschied dieser Erscheinungen vornehmlich darauf beruhen werde, ob die vermengte Flüssigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zusammen genommen vor der Vermischung austrug. Im ersteren Falle, behaupte ich, werden sie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da sie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, ist nicht allein mehr attraktivische Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in sich zieht, als vorher in einem gleichen Raum, sondern es ist auch zu vermuten: daß das Anziehungsvermögen größer werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indessen daß vielleicht die Ausspannungskraft des verdichteten Äthers nur so wie bei der Luft in Verhältnis der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in großer Naheit in viel größerer Proportion stehen als der umgekehrten der Entfernungen. Auf solche Weise wird die Mischung, wenn sie mehr Dichtigkeit hat, als beider

Ansehung der Wärme nach dem Maße negativ wird, als die untere Luft und Boden es positiv sind. Überhaupt scheinen die magnetische Kraft, die Elektrizität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen. Alle insgesamt können durch Reiben erregt werden, und ich vermute, daß die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit durch eine geschickte Behandlung eben so wohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die schiefe Fläche des Galilei, der Perpendikel des Huygens, die Quecksilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläserne Prisma des Newton haben uns den Schlüssel zu großen Naturgeheimnissen gegeben. Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.

mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zusammen genommen, in Ansehung der benachbarten Körper das Übergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen, und, indem sie das Thermometer desselben beraubt, Kälte blicken lassen. Alles aber wird umgekehrt vor sich gehen, wenn die Mischung ein dünneres Medium gibt. Denn indem sie eine Menge Elementarfeuers fahren läßt, so ziehen es benachbarte Materien an und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Versuche entspricht nicht immer den Vermutungen. Wenn aber die Versuche nicht lediglich eine Sache des Ungefährs sein sollen, so müssen sie durch Vermutung veranlaßt werden.

DRITTER ABSCHNITT

ENTHÄLT EINIGE BETRACHTUNGEN, WELCHE ZU DER ANWENDUNG DES GEDACHTEN BEGRIFFS AUF DIE GEGENSTÄNDE DER WELTWEISHEIT VORBEREITEN KÖNNEN

WAS ich bis daher vorgetragen habe, sind nur die erste Blicke, die ich auf einen Gegenstand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beispielen, die begreiflich genug sind, zu allgemeinen Sätzen hinaufsteigt, so hat man Ursache äußerst besorgt zu sein, daß sich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiß wohl: daß ein dergleichen Geständnis eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist für diejenige, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber ohne das mindeste Bedauren über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntnis, wie die metaphysische ist, für viel gemäßer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemaßter Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdann gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.

1. Jedermann versteht leicht, warum etwas nicht ist, in so fern nämlich der positive Grund dazu mangelt, aber wie dasjenige, was da ist, aufhöre zu sein, dieses ist so leicht nicht verstanden. Es existiert z. E. anjetzt in meiner Seele die Vorstellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf diesen Gegenstand zu gedenken. Diese Vorstellung, welche war, hört in mir auf zu sein, und der

nächste Zustand ist das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hievon angeben, daß darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlassen hätte ihn zu bewirken, so wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterschieden; denn es ist eben hievon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geschieht, könne unterlassen werden, d. i. aufhören könne zu sein.

Ich sage demnach: *ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen*, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, eben so wohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist. Der Grund hievon ist in dem vorigen enthalten. Es sei a gesetzt: so ist nur $a-a=0$, d. i. nur in so fern ein gleicher, aber entgegengesetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden ist, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beispiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Teil auf, ohne daß eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich ist, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegensetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der durch die Tätigkeit der Seele wirklich gewordenen Vorstellungen und Begierden stimmt damit sehr wohl zusammen. Man empfindet es in sich selbst sehr deutlich: daß, um einen Gedanken voll Gram bei sich vergehen zu lassen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich große Tätigkeit erfordert wird. Es kostet wirkliche Anstrengung eine zum Lachen reizende lustige Vorstellung zu vertilgen, wenn man sein Gemüt zur Ernsthaftigkeit bringen will. Eine jede Abstraktion ist nichts anders, als eine Aufhebung gewisser klaren Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klärer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Tätigkeit hiezu erfordert wird, und so kann man die *Abstraktion* eine *negative Aufmerksamkeit* nennen, das ist, ein wahrhaftes Tun und Handeln, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist und durch die Verknüp-

fung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu eben so wenig Anstrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nötig ist.

Eben dieselbe Notwendigkeit eines positiven Grundes zu Aufhebung eines inneren Akzidens der Seele zeigt sich in der Überwindung der Begierden, wobei man sich der oben angeführten Beispiele bedienen kann. Überhaupt aber, auch außer den Fällen, da man sich dieser entgegengesetzten Tätigkeit sogar bewußt ist und die wir angeführt haben, hat man keinen genugsamen Grund sie alsdann in Abrede zu ziehen, wenn wir sie nicht in uns klar bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tiger. Dieser Gedanke verliert sich, und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechsel der Vorstellungen eben keine besondere Bestrebung der Seele in sich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorstellungen aufzuheben. Allein welche bewunderungswürdige Geschäftigkeit ist nicht in den Tiefen unsres Geistes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen sehr viel sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird Die Beweistümer davon sind jedermann bekannt; man mag unter diesen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir *lesen*, so muß man darüber erstaunen. Man kann unter andern hierüber die Logik des Reimarus nachsehen, welcher hierüber Betrachtung anstellt. Und so ist zu urteilen, daß das Spiel der Vorstellungen und überhaupt aller Tätigkeiten unserer Seele, in so fern ihre Folgen, nachdem sie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der andern ist, zu Folge den gewissen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die hier angeführte Regel beruht, so wird man alsbald

inne: daß, was die *Aufhebung* eines existierenden *Etwas* anlangt, unter den Akzidenzien der geistigen Naturen desfalls kein Unterschied sein könne von den Folgen wirksamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich daß sie niemals anders aufgehoben werden als durch eine wahre entgegengesetzte Bewegkraft *eines andern*, und ein inneres Akzidens, ein Gedanke der Seele, kann nicht aufhören zu sein, ohne eine wahrhaftig tätige Kraft *eben desselben* denkenden Subjekts. Der Unterschied betrifft hier nur die verschiedene Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sind, indem der Zustand der Materie niemals anders als durch *äußere* Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine *innere* Ursache verändert werden kann; die Notwendigkeit der Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe.
Ich bemerke nochmals, daß es ein betrügerischer Begriff sei, wenn man die Aufhebung der positiven Folgen der Tätigkeit unserer Seele glaubt verstanden zu haben, wenn man sie *Unterlassungen* nennt. Es ist überaus merkwürdig: daß, je mehr man seine gemeinste und zuversichtlichste Urteile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen. Daß ich jetzt einen gewissen Gedanken nicht habe, ist, wenn er vorher auch nicht gewesen ist, daraus freilich verständlich genug, wenn ich sage, ich unterlasse dieses zu denken; denn dieses Wort bedeutet alsdann den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heißt es aber: woher ist ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war?, so ist die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieses Nichtsein ist nunmehr eine Beraubung, und das Unterlassen hat anjetzt einen ganz andern Sinn*, nämlich die Aufhebung einer Tätigkeit, die kurz vorher war. Dieses ist aber die Frage, die ich tue und bei der ich mich durch ein Wort nicht so leicht abspeisen lasse. Bei der Anwendung der gedachten Re-

* Dieser Sinn selbst kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

gel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutsamkeit nötig, damit man nicht fälschlich etwas Verneinendes für positiv halte, welches leicht geschieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entstehen und Vergehen von etwas, das da positiv ist. Z. E. Das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erschöpft ist, ist kein negatives Entstehen, d. i. es gründet sich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch sie entsteht, entgegengesetzt ist. Denn die Fortdauer einer Flamme ist nicht die Dauer einer Bewegung, die schon da ist, sondern die beständige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunstteilchen.* Demnach ist das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, sondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Ursache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdann nicht als ein Aufheben einer existierenden Sache, sondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Position (der weiteren Absonderung) muß angesehen werden. Doch genug hievon. Ich schreibe dieses, um den Versuchten in dergleichen Art von Erkenntnis Anlaß zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrenen würden freilich mehr Erläuterungen zu fordern berechtigt sein.

2. Die Sätze, die ich in dieser Nummer vorzutragen gedenke, scheinen mir von der äußersten Wichtigkeit zu sein. Vorher aber muß ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Größen eine Bestimmung hinzutun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite gesetzt habe, um die Gegenstände einer angestrengten Aufmerksamkeit nicht zu sehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegensetzung nur erwogen, in so fern sie Bestimmungen, deren eine die Negative der andern ist, *wirklich* in einem und eben demselben Dinge setzen, z.

* Ein jeder Körper, dessen Teile sich plötzlich in Dunst verwandeln und also die Zurückstoßung ausüben, die dem Zusammenhange entgegengesetzt ist, sprüht Feuer von sich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zusammendrückung war, behende frei wird und sich ausbreitet.

E. Bewegkräfte eben desselben Körpers nach einander gerade entgegengesetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderseitige Folgen, nämlich die Bewegungen, wirklich auf. Daher will ich für jetzt diese *Entgegensetzung* die *wirkliche* nennen (*oppositio actualis*). Dagegen nennt man mit Recht solche Prädikate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen und eins die Folge des andern unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des andern, in so fern ein jedes so beschaffen ist, daß es doch entweder die Folge des andern, oder wenigstens etwas, was eben so bestimmt ist wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die *mögliche* heißen (*oppositio potentialis*). Beide sind real, d. i. von der logischen Opposition unterschieden, beide sind in der Mathematik beständig im Gebrauche, und beide verdienen es auch in der Philosophie zu sein. An zwei Körpern, die gegen einander in eben derselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können diese Kräfte, da sie sich im Stoße beiden Körpern mitteilen, eine der andern Negative genannt werden und zwar im erstern Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften von einander entfernen, ist eine der andern Negative; allein da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mitteilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder eben so viel Kraft, als in dem andern Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung wie jener bewegt wäre, stieße, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem nächstfolgenden von allen Gründen der realen Entgegensetzung in der Welt und nicht bloß von denen, die den Bewegkräften zukommen, verstehen. Um aber auch von den übrigen ein Beispiel zu geben, so würde man sagen können, daß die Lust, die ein Mensch hat, und eine Unlust, die ein anderer hat, in potentialer Entgegensetzung stehen, wie sie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der andern aufheben, indem bei diesem realen Widerstreit oftmals einer dasjenige ver-

nichtigt, was der andere seiner Lust gemäß schafft. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verstande real entgegen gesetzt sind, ganz allgemein nehme, so verlange man von mir nicht, daß ich durch Beispiele in Concreto diese Begriffe jederzeit augenscheinlich mache. Denn eben so klar und faßlich wie alles, was zu den Bewegungen gehört, der Anschauung kann gemacht werden, so schwer und undeutlich sind bei uns die Realgründe, die nicht mechanisch sind, um die Verhältnisse derselben zu ihren Folgen in der Entgegensetzung oder Zusammenstimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzutun.

Der erste Satz ist dieser. *In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, in so fern sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addiert und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.*

Alle Veränderung besteht darin: daß entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, in so fern der Grund derselben, eben so wohl wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein *Entstehen*. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero $= 0$ gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge $= A$. Ich sage aber: daß, wenn A entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch $-A$ entspringen müsse, d. i. daß kein natürlicher Grund einer realen Folge sein könne, ohne zugleich ein Grund einer andern Folge zu sein, die die Negative von ihr ist.* Denn die-

* So wie z. E. im Stoße eines Körpers auf einen andern die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geschieht, und wie niemand aus einem Kahne einen andern schwimmenden Körper nach einer Gegend stoßen kann, ohne selbst nach der entgegengesetzten Richtung getrieben zu werden.

weil die Folge Nichts = 0 ist, außer in so fern der Grund gesetzt ist, so enthält die Summe der Position in der Folge nicht mehr, als in dem Zustande der Welt enthalten war, in so fern sie den Grund dazu enthielte. Es enthielt aber dieser Zustand von derjenigen Position, die in der Folge ist, das Zero, das heißt, in dem vorigen Zustande war die Position nicht, die in der Folge anzutreffen ist, folglich kann die Veränderung, die daraus fließt, im Ganzen der Welt nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen auch nicht anders als dem Zero gleich sein. Da nun einerseits die Folge positiv und $= A$ ist, gleichwohl aber der ganze Zustand des Universum wie vorher in Ansehung der Veränderung A soll Zero = 0 sein, dieses aber unmöglich ist, außer in so fern $A - A$ zusammenzunehmen ist, so fließt: daß niemals eine positive Veränderung natürlicher Weise in der Welt geschehe, deren Folge nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegensetzung, die sich aufhebt, bestehe. Diese Summe gibt aber Zero = 0, und vor der Veränderung war sie ebenfalls = 0, so daß sie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Positivem besteht, ist die Folge = 0. Es war aber der Zustand des gesamten Grundes nach der vorigen Nummer nicht bloß $= A$, sondern $A - A = 0$. Also ist nach der Art zu schätzen, die ich hier voraus setze, die Position in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will diesen Satz, der mir wichtig zu sein scheint, zu erläutern suchen. In den Veränderungen der Körperwelt steht er als eine schon längst bewiesene mechanische Regel fest. Sie wird so ausgedrückt: *Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.* Aber ob man diese Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphysischen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, so beruht seine Richtigkeit doch in der Tat auf

diesem Grunde. Denn das Gesetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweise die Grundlage ausmacht, entlehnt seine Wahrheit bloß von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläuftig sein dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beschäftigen, in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechanisch sind, z. E. derer in unserer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, ist ihrer Natur nach schwer, wie überhaupt diese Wirkungen sowohl als ihre Gründe bei weitem so faßlich und anschauend deutlich nicht können dargestellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, so viel es mir möglich zu sein scheint, hierin Licht zu verschaffen suchen.

Die Verabscheuung ist eben so wohl was Positives als die Begierde. Die erste ist eine Folge einer positiven Unlust, wie diese die positive Folge einer Lust ist. Nur in so fern wie an eben demselben Gegenstande Lust und Unlust zugleich empfinden, so sind die Begierden und Verabscheuungen desselben in einer wirklichen Entgegensetzung. Allein in so fern eben derselbe Grund, der an einem Objekte Lust veranlaßt, zugleich der Grund einer wahren Unlust an *andern* wird, so sind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabscheuungen, und es ist der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Opposition damit steht, ob diese gleich nur potential ist. So wie die Bewegungen der Körper, die in derselben geraden Linie in entgegengesetzter Richtung sich von einander entfernen, ob sie gleich einer des andern Bewegung selber aufzuheben nicht bestrebt sind, dennoch eine als die Negative der andern angesehen wird, weil sie potential einander entgegen gesetzt sind. Diesemnach, ein so großer Grad der Begierde in jemand zum Ruhme entspringt, ein eben so großer Grad des Abscheues entsteht zugleich in Beziehung auf das Gegenteil, und dieser Abscheu ist zwar nur potential, so lange noch die Umstände nicht in der wirklichen Entgegensetzung in Ansehung der Ruhmbegierde stehen, gleichwohl ist durch eben dieselbe Ur-

sache der Ruhmbegierde ein positiver Grund eines gleichen Grades der Unlust in der Seele festgesetzt, in so fern sich die Umstände der Welt denen entgegengesetzt zutragen möchten, die die erstere begünstigen.* Wir werden bald sehen, daß es in dem vollkommensten Wesen nicht so bewandt sei, und daß der Grund seiner höchsten Lust sogar alle Möglichkeit der Unlust ausschließe.

Bei den Handlungen des Verstandes finden wir sogar, daß, in je höherem Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrige verdunkelt und ihre Klarheit verringert, so daß das Positive, was bei einer solchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegensetzung verbunden ist, die, wenn man alles nach der erwähnten Art zu schätzen zusammen nimmt, den Grad des Positiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz ist folgender: *Alle Realgründe des Universum, wenn man diejenige summiert, welche einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Fazit, das dem Zero gleich ist.* Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existierenden Realität, in so fern sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero = 0 gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältnis auf den göttlichen Willen ein Fazit gibt, das positiv ist, so wird gleichwohl dadurch das Wesen einer Welt nicht aufgehoben. Aus diesem Wesen aber fließt notwendiger Weise, daß die Existenz desjenigen, was in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sei. Also ist die Summe des Existierenden in der Welt in Verhältnis auf denjenigen Grund, der außer ihr ist, positiv, aber in Verhältnis der inneren Re-

* Um des willen mußte der stoische Weise alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl großer sinnlicher Lust enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe großer Unzufriedenheit und Mißvergnügens pflanzt, die nach dem abwechselnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Wert der erstern aufheben können.

algründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem ersten Verhältnisse niemals eine Entgegensetzung der Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen statt finden kann, so ist in dieser Absicht keine Aufhebung, und die Summe ist positiv. Weil aber in dem zweiten Verhältnisse das Fazit Zero ist, so folgt, daß die positiven Gründe in einer Entgegensetzung stehen müssen, in welcher sie betrachtet und summiert Zero geben.

ANMERKUNG ZUR ZWEITEN NUMMER

Ich habe diese zwei Sätze in der Absicht vorgetragen, um den Leser zum Nachdenken über diesen Gegenstand einzuladen. Ich gestehe auch, daß sie für mich selbst nicht licht genug, noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen sind. Indessen bin ich gar sehr überführt, daß unvollendete Versuche, im abstrakten Erkenntnisse problematisch vorgetragen, dem Wachstum der höheren Weltweisheit sehr zuträglich sein können: weil ein anderer sehr oft den Aufschluß in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm dazu Anlaß gibt und dessen Bestrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieser Sätze scheint mir eine gewisse Würde an sich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derselben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntnis nicht so leicht ist.

Ich will indessen noch einigen Mißdeutungen vorzukommen suchen. Man würde mich ganz und gar nicht verstehen, wenn man sich einbildete, ich hätte durch den ersten Satz sagen wollen: daß überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieses ist so ganz und gar nicht mein Sinn, daß auch die zum Beispiel angeführte mechanische Regel gerade das Gegenteil verstattet. Denn durch den Stoß der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man sie für sich betrachtet, allein das Fazit, *nach der*

zugleich beigefügten Art geschätzt, ist dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegensetzungen sind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo also eine Vermehrung statt findet. Allein nach der einmal zur Richtschnur angenommenen Schätzung müssen doch auch diese von einander abgezogen werden.
Eben so muß man bei der Anwendung dieses Satzes auf unmechanische Veränderungen urteilen. Ein gleicher Mißverstand würde es sein, wenn man sich einfallen ließe, daß nach eben demselben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachsen könnte. Denn es wird ja durch diesen Satz gar nicht geleugnet, daß die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weise sollte vermehrt werden können. Überdem besteht in diesem Konfliktus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materiale Teil derselben ganz offenbar bloß durch den Streit der Kräfte in einem regelmäßigen Laufe erhalten wird. Und es ist immer ein großer Mißverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Größe der Vollkommenheit als einerlei ansieht. Wir haben oben gesehen, daß Unlust eben so wohl positiv sei wie Lust, wer würde sie aber eine Vollkommenheit nennen?
3. Wir haben schon angemerkt, daß es oftmals schwer sei auszumachen, ob gewisse Verneinungen der Natur bloße Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen seien aus der Realentgegensetzung zweier positiven Gründe. In der materialen Welt sind die Beispiele hievon häufig. Die zusammenhängende Teile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (*der Anziehung*), und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Raumesinhalts sein, wenn nicht eben so wahrhafte Tätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten durch die Zurückstoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegen wirken. Eben so ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach

den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materialen Welt ausdehnen. Es ist eben nicht nötig, daß, wenn wir glauben in einer gänzlichen Untätigkeit des Geistes zu sein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sei als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit dem Bewußtsein offenbaren. Saget dem gelehrtesten Manne in den Augenblicken, da er müßig und ruhig ist, daß er etwas erzählen und von seiner Einsicht soll hören lassen! Er weiß nichts, und ihr findet ihn in diesem Zustande leer, ohne bestimmte Erwägungen oder Beurteilungen. Gebt ihm nur Anlaß durch eine Frage, oder durch eure eigene Urteile! Seine Wissenschaft offenbart sich in einer Reihe von Tätigkeiten, die eine solche Richtung haben, daß sie ihm und euch das Bewußtsein dieser seiner Einsicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Ansehung des Bewußtseins Zero war, so mußten sie einander in so fern entgegen gesetzt gewesen sein. So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege, in drohender Stille, bis, wenn ein verräterischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her alles verwüstet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um sich zu befreien. Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn *von Leibniz*: Die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist. In der Tat müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Tätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervortun, aber nicht die Kraft sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natür-

licher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Tätigkeit beizumessen. Man kann diese Urteile als Erläuterungen des ersten Satzes der vorigen Nummer ansehen.

In moralischen Dingen ist das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten und eine positive Folge von mehr Größe nicht jederzeit ein Beweis von einer größeren Tätigkeit, die in der Richtung auf diese Folge angewandt worden. Gebet einem Menschen zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. E. Geldgeiz! Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden; die Folge ist von zwei Graden, so viel als er wohltätig und hülfreich sein wird. Gedenket euch einen andern von drei Graden Geldbegierde und von sieben Graden Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln! Die Handlung wird vier Grade groß sein, als so viel nach dem Streite seiner Begierde er einem andern Menschen nützlich sein wird. Es ist aber unstreitig: daß, in so fern die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkürlich kann angesehen werden, der moralische Wert der Handlung des ersteren größer sei als des zweiten, obzwar, wenn man sie durch die *lebendige* Kraft schätzen wollte, die Folge in dem letzteren Fall jene übertrifft. Um des willen ist es Menschen unmöglich den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schließen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht.

4. Wenn man es wagen will diese Begriffe auf das so gebrechliche Erkenntnis anzuwenden, welches Menschen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdann nicht unsere äußerste Bestrebungen? Da wir die Grundlage zu diesen Begriffen nur von uns selbst hernehmen können, so ist es in den mehrsten Fällen dunkel, ob wir diese Idee eigentlich oder nur vermittelst einiger Analogie auf diesen un-

begreiflichen Gegenstand übertragen sollen. Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung und Aufschub seinem Fürsten die Antwort gab: Je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pocht er. In dem höchsten Wesen können keine Gründe der Beraubung oder einer Realentgegensetzung statt finden. Denn weil in ihm und durch ihn alles gegeben ist, so ist durch den Allbesitz der Bestimmungen in seinem eigenen Dasein keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen ist das Gefühl der Unlust kein Prädikat, welches der Gottheit geziemend ist. Der Mensch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenstande, ohne das Gegenteil positiv zu verabscheuen, d. i. nicht allein so, daß die Beziehung seines Willens das kontradiktorische Gegenteil der Begierde, sondern ihr Realentgegengesetztes (Abscheu), nämlich eine Folge aus positiver Unlust, ist. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat seinen Schüler wohl zu ziehen, ist ein jeder Erfolg, der seinem Begehren nicht gemäß ist, ihm positiv entgegen und ein Grund der Unlust. Die Verhältnisse der Gegenstände auf den göttlichen Willen sind von ganz anderer Art. Eigentlich ist kein äußeres Ding ein Grund weder der Lust noch Unlust in demselben; denn er hängt nicht im mindesten von etwas anderm ab, und es wohnt dem durch sich selbst Seligen nicht diese reine Lust bei, weil das Gute außer ihm existiert, sondern es existiert dieses Gute darum, weil die ewige Vorstellung seiner Möglichkeit und die damit verbundene Lust ein Grund der vollzogenen Begierde ist. Wenn man die konkrete Vorstellung von der Natur des Begehrens alles Erschaffenen hiemit vergleicht, so wird man gewahr, daß der Wille des Unerschaffenen wenig Ähnliches damit haben könne; welches denn auch in Ansehung der übrigen Bestimmungen demjenigen nicht unerwartet sein wird, welcher dieses wohl faßt, daß der Unterschied in der Qualität unermeßlich sein müsse, wenn man Dinge vergleicht, deren

die einen für sich selbst Nichts sind, das andre aber dasjenige, durch welches allein Alles ist.

ALLGEMEINE ANMERKUNG

Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, indem sie so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten, so sehe ich schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebauet worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Notwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Teilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit usw. usw., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes und, indem sie schon in ihm befaßt wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität, kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund,

weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurteilt werden.

Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, DASS, WEIL ETWAS IST, ETWAS ANDERS SEI? Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde. Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur, denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, daß die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geistes enthalten ist. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist *etwas ganz anderes*. Indessen durch das eine wird das andre gesetzt. Der Zustand, in welchem ich den Namen *Stagirit* höre, ist etwas, dadurch wird etwas anders, nämlich mein Gedanke von einem Philosoph, gesetzt. Ein Körper *A* ist in Bewegung, ein anderer *B* in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von *A* ist etwas, die von *B* ist etwas anders, und doch wird durch die eine die andre gesetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existierende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei, und so in den übrigen Fällen. Ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Z. E. Durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andre Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung

eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen. Gelegentlich merke ich nur an, daß die Einteilung des Herrn *Crusius* in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnisgrunde, und da ist leicht einzusehen, daß, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schließen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuten kann. Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zu folge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel.

Die erstere sehe ich deutlich ein vermittelst des Satzes vom Widerspruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes setze, dadurch das Prädikat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerspricht. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines andern aufgehoben werde, da diese mit jener doch nicht im Widerspruche steht, das ist eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit voraussetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegensetzung steht, so kann ich die Aufhebung der Bewegungen schon verstehen; alsdann habe ich aber eine Realentgegensetzung auf eine andere gebracht. Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie *darum, weil etwas ist, etwas anders aufgehoben werde*, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst

ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsre Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigen, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenige, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Frage gelangen können.



VIII

UNTERSUCHUNG ÜBER DIE DEUTLICHKEIT DER GRUNDSÄTZE DER NATÜRLICHEN THEOLOGIE UND DER MORAL. ZUR BEANTWORTUNG DER FRAGE, WELCHE DIE KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN AUF DAS JAHR 1763 AUFGEGEBEN HAT.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.



EINLEITUNG

DIE vorgelegte Frage ist von der Art, daß, wenn sie gehörig aufgelöset wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muß. Wenn die Methode fest steht, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntnis kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muß an statt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsekten eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkende Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie *Newtons* Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber diese Abhandlung selber haben sollen, in welcher der Metaphysik ihr wahrer Grad der Gewißheit samt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, soll gewiesen werden? Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik, so ist das Urteil desselben eben so unsicher, als die Wissenschaft bis dahin gewesen ist, welche dadurch hofft einigen Bestand und Festigkeit zu bekommen, und es ist alles verloren. Ich werde daher sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung sein lassen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philosophen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe ist, noch auf Definitionen, die so oft trügen, verlassen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfältig und behutsam sein. Einiges, welches man noch unsicher finden möchte, wird von der Art sein, daß es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise gebraucht wird.

ERSTE BETRACHTUNG

ALLGEMEINE VERGLEICHUNG DER ART ZUR GEWISSHEIT IM MATHEMATISCHEN ERKENNTNISSE ZU GELANGEN MIT DER IM PHILOSOPHISCHEN.

§ 1.

DIE MATHEMATIK GELANGT ZU ALLEN IHREN DEFINITIONEN SYNTHETISCH, DIE PHILOSOPHIE ABER ANALYTISCH

MAN kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wege kommen, entweder durch die *willkürliche Verbindung* der Begriffe, oder durch *Absonderung* von demjenigen Erkenntnisse, welches durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik faßt niemals anders Definitionen ab als auf die erstere Art. Man gedenkt sich z. E. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschließen, so daß die entgegenstehende Seiten nicht parallel sind, und nennt diese Figur ein *Trapezium*. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen andern Fällen offenbar durch die *Synthesin*.

Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muß ihn zergliedern, die abgesonderte Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muß diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahierte Merkmale verknüpfen, ob sie einer zureichenden Begriff geben, und unter einander

zusammenhalten, ob nicht zum Teil eins die andre in sich schließe. Wollte ich hier synthetisch auf eine Definition der Zeit zu kommen suchen, welch ein glücklicher Zufall müßte sich ereignen, wenn dieser Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte!

Indessen, wird man sagen, erklären die Philosophen bisweilen auch synthetisch und die Mathematiker analytisch: z. E. wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkürlicher Weise gedenkt und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber: dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern wenn sie ja Erklärungen heißen sollen, so sind es nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe will beigelegt wissen. *Leibniz* dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine *schlummernde Monade*. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytisch erklärt, ich gestehe es, aber es ist auch jederzeit ein Fehler gewesen. So hat *Wolff* die Ähnlichkeit in der Geometrie mit philosophischem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derselben auch die in der Geometrie vorkommende zu befassen. Er hätte es immer können unterwegens lassen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreises einschließen, gegenseitig gleich sind, und die Seiten, die sie einschließen, einerlei Verhältnis haben, so kann dieses allemal als die Definition der Ähnlichkeit der Figuren angesehen werden, und so mit den übrigen Ähnlichkeiten der Räume. Dem *Geometra* ist an der allgemeinen Definition der Ähnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es ist ein Glück für die Mathematik, daß, wenn bisweilen durch eine übelverstandene Obliegenheit der Meßkünstler sich mit solchen analytischen Erklärungen einläßt, doch in

der Tat bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch seine nächste Folgerungen im Grunde die mathematische Definition ausmachen; sonst würde diese Wissenschaft eben demselben unglücklichen Zwiste ausgesetzt sein als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu tun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als *gegeben* nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an. Bisweilen werden ihm philosophische Erklärungen aus andern Wissenschaften gegeben, vornehmlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüssigkeit. Allein alsdann entspringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, sondern wird daselbst nur gebraucht. Es ist das Geschäfte der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen, der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.

ℂ 2.

DIE MATHEMATIK BETRACHTET IN IHREN AUFLÖSUNGEN, BEWEISEN UND FOLGERUNGEN DAS ALLGEMEINE UNTER DEN ZEICHEN *IN CONCRETO*, DIE WELTWEISHEIT DAS ALLGEMEINE DURCH DIE ZEICHEN *IN ABSTRACTO*

DA wir hier unsere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, so berufe ich mich wegen des gegenwärtigen *zuerst* auf die Arithmetik, sowohl die allgemeine von den unbestimmten Größen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältnis der Größe zur Einheit bestimmt ist. In beiden werden zuerst anstatt der Sachen selbst ihre Zeichen mit den besondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse usw. gesetzt und hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sichern Regeln verfahren durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen und

mancherlei Veränderung, so daß die bezeichnete Sachen selbst hiebei gänzlich aus den Gedanken gelassen werden, bis endlich beim Beschlusse die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. *Zweitens*, in der Geometrie, um z. E. die Eigenschaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man statt aller möglichen sich innerhalb demselben schneidenden Linien zwei zieht. Von diesen beweiset man die Verhältnisse und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien *in concreto*.

Vergleicht man hiemit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Teilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntnis die Sache selbst vor Augen haben muß und genötigt ist, sich das Allgemeine *in abstracto* vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. Wenn z. E. der Meßkünstler dartun will, daß der Raum ins unendliche teilbar sei, so nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwischen zwei Parallelen senkrecht steht, und zieht aus einem Punkt einer dieser gleichlaufenden Linien andere, die solche schneiden. Er erkennt an diesem Symbolo mit größter Gewißheit, daß die Zerteilung ohne Ende fortgehen müsse. Dagegen wenn der Philosoph etwa dartun will, daß ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehe, so wird er sich erstlich versichern, daß er überhaupt ein Ganzes aus Substanzen sei, daß bei diesen die Zusammensetzung ein zufälliger Zustand sei, ohne den sie gleichwohl existieren können, daß mithin alle Zusammensetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, so doch, daß die Substanzen, daraus er besteht, existieren; und da dasjenige,

was von einem Zusammengesetzten bleibt, wenn alle Zusammensetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach ist, daß der Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Hier können weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch läßt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstrakten Betrachtung setzen, so daß man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der kläreren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeine muß *in abstracto* erwogen werden.

¶ 3.

IN DER MATHEMATIK SIND NUR WENIG UNAUFLÖSLICHE BEGRIFFE UND UNERWEISLICHE SÄTZE, IN DER PHILOSOPHIE ABER UNZÄHLIGE

DER Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes usw. sind zum mindesten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft. Ich weiß wohl, daß manche Meßkünstler die Grenzen der Wissenschaften vermengen und in der Größenlehre bisweilen philosophieren wollen, weswegen sie dergleichen Begriffe noch zu erklären suchen, obgleich die Definition in solchem Falle gar keine mathematische Folge hat. Allein es ist gewiß, daß ein jeder Begriff in Ansehung einer Disziplin unauflöslich ist, der, er mag sonst können erklärt werden oder nicht, es in dieser Wissenschaft wenigstens nicht bedarf. Und ich habe gesagt, daß deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verstande: daß ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematischen Erkenntnis gehörte; gesetzt, daß sie auch sonst möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkürliche Verbindung ein Objekt, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, welcher Unterschied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Disziplinen, vornehmlich in der Metaphysik ist eine jede Zergliederung, die geschehen kann, auch nötig, denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntnis als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man sieht gleich zum voraus, daß es unvermeidlich sei, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns sein werden, und daß es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, daß allgemeine Erkenntnisse von so großer Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt sein sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöset werden können, z. E. der Begriff einer *Vorstellung*, das *Neben einander* oder *Nach einander sein*, andere nur zum Teil, wie der Begriff vom *Raume*, von der *Zeit*, von dem mancherlei *Gefühle* der menschlichen Seele, dem Gefühl des *Erhabenen*, des *Schönen*, des *Ekelhaften* usw., ohne deren genaue Kenntnis und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, daß die Zergliederung bei weitem nicht zugänglich sei. Ich gestehe, daß die Erklärungen von der *Lust* und *Unlust*, der *Begierde* und dem *Abscheu* und dergleichen unzählige niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden, und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesamt sich zerlegen ließen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: daß alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig *unerweisliche Sätze* zum Grunde, welche, wenn sie gleich anderwärts noch eines Beweises fähig wären, dennoch in die-

ser Wissenschaft als unmittelbar gewiß angesehen werden: *Das Ganze ist allen Teilen zusammen genommen gleich*; *zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein* usw. Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disziplinen aufzustellen, damit man gewahr werde, daß keine andere als so augenscheinliche Sätze gerade zu als wahr vorausgesetzt werden, alles übrige aber strenge bewiesen werde.
Vergleicht man hiermit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäfte der höhern Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, so lange sich eine solche Art der Erkenntnis erweitern wird. Denn welches Objekt es auch sei, so sind diejenige Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die *Data* zu eben so viel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich noch mich anschicke zu erklären, was der Raum sei, so sehe ich deutlich ein, daß, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuvörderst durch Zergliederung diejenige Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, daß darin vieles außerhalb einander sei, daß dieses Viele nicht Substanzen seien, denn ich will nicht die Dinge im Raume, sondern den Raum selber erkennen, daß der Raum nur drei Abmessungen haben könne usw. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie *in concreto* betrachtet, um sie anschauend zu erkennen; allein sie lassen sich niemals beweisen. Denn woraus sollte dieses auch geschehen können, da sie die erste und einfachste Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objekte nur haben kann, wenn ich ihn anfange zu gedenken? In der Mathematik sind die Definitionen der erste

Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum weil mein Begriff des Objekts durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären soll, gegeben ist, muß dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurteile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allererst suche, so kann er aus diesem Begriffe so gar nicht bewiesen werden, daß er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntnis und Definition dadurch zu erzeugen. Also werde ich erste Grundurteile vor aller philosophischen Erklärung der Sachen haben müssen, und es kann hiebei nur der Fehler vorgehen, daß ich dasjenige für ein uranfängliches Merkmal ansehe, was noch ein abgeleitetes ist. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieses außer Zweifel setzen werden.

¶ 4.

DAS OBJEKT DER MATHEMATIK IST LEICHT UND EINFÄLTIG, DER PHILOSOPHIE ABER SCHWER UND VERWICKELT

DA die Größe den Gegenstand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sei, so leuchtet deutlich in die Augen, daß diese Erkenntnis auf wenigen und sehr klaren Grundlehren der allgemeinen Größenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist) beruhen müsse. Man sieht auch daselbst die Vermehrung und Verminderung der Größen, ihre Zerfällung in gleiche Faktoren bei der Lehre von den Wurzeln aus einfältigen und wenig Grundbegriffen entspringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Größenkenntnis auf die Geometrie. Man darf zum Beispiel nur die leichte Faßlichkeit eines arithmetischen Gegenstandes, der eine ungeheure Vielheit in sich begreift, mit der viel

schwereren Begreiflichkeit einer philosophischen Idee, darin man nur wenig zu erkennen sucht, zusammenhalten, um sich davon zu überzeugen. Das Verhältnis einer *Trillion* zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen daß die Weltweisen den Begriff der *Freiheit* aus ihren Einheiten, d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen, noch bis jetzt nicht haben verständlich machen können. Das ist: der Qualitäten, die das eigentliche Objekt der Philosophie ausmachen, sind unendlich vielerlei, deren Unterscheidung überaus viel erfordert; imgleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesin gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen und so auf Folgerungen zu kommen. Ich weiß, daß es viele gibt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höhern Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteoren, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, daß man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt.

ZWEITE BETRACHTUNG

DIE EINZIGE METHODE, ZUR HÖCHSTMÖGLICHEN GEWISSHEIT IN DER METAPHYSIK ZU GELANGEN

DIE Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematischen Erkenntnis in Vergleichung mit der Philosophie dargetan worden, das wird auch in Beziehung auf die

Metaphysik gelten. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntnis in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischof *Warburton* sagen: daß nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die *Nachahmung* derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die *Anwendung* derselben in den Teilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntnis der Größen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anders, und die Nutzbarkeit davon ist unermeßlich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objekts, z. E. eines Triangels, Zirkels usw., an, in der Metaphysik muß ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, daß sie vielmehr fast jederzeit das letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich ehe gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn gibt; in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren, ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? *Augustinus* sagte: Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand frägt, weiß ichs nicht. Hier müssen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einschränkung vor sich gehen, und ich getraue mir zu sagen: daß, ob man gleich viel Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt, so hilft sie uns wenig oder nichts, denn auch ohne sie versteht man dieses Wort genug, um es nicht zu verwechseln. Hätte man so viele richtige Definitionen, als in Büchern unter diesem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht schließen und Folgerungen daraus ableiten können! Allein die Erfahrung lehrt das Gegenteil.

In der Philosophie und namentlich in der Metaphysik kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich

und mit Gewißheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädikate unmittelbar gewiß sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten *Begriff der Sache*, d. i. die Definition, zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine *Begierde* sei, so würde ich doch mit Gewißheit sagen können, daß eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, daß diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, daß mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei usw. Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewußtsein der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein so lange auch ohne sie dasjenige, was man sucht, aus einigen unmittelbar gewissen Merkmalen desselben Dinges kann gefolgert werden, so ist es unnötig, eine Unternehmung, die so schlüpfrig ist, zu wagen. In der Mathematik ist dieses, wie man weiß, ganz anders.

In der Mathematik ist die Bedeutung der Zeichen sicher, weil man sich leichtlich bewußt werden kann, welche man ihnen hat erteilen wollen. In der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insonderheit haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer in so fern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden. Weil aber bei sehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verschiedenheit versteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, so muß man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung desselben nach dem Redegebrauch sich genau zu schicken scheint, mit großer Behutsamkeit Acht haben, ob es auch wirklich einerlei Begriff sei, der hier mit eben demselben Zeichen verbunden worden. Wir sagen: ein Mensch *unterscheidet* das Gold vom Messing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sei, die in dem an-

dern ist. Man sagt außerdem: das Vieh *unterscheidet* ein Futter vom andern, wenn es das eine verzehrt und das andre liegen läßt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterscheiden, gebraucht, ob es gleich im erstern Falle so viel heißt, als: den *Unterschied erkennen*, welches niemals geschehen kann, ohne zu *urteilen*; im zweiten aber nur anzeigt, daß bei unterschiedlichen Vorstellungen *unterschiedlich gehandelt* wird, wo eben nicht nötig ist, daß ein Urteil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden, daß es durch verschiedene Empfindungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich ist, ohne daß es im mindesten über die Übereinstimmung oder Verschiedenheit urteilen darf.

Aus allem diesem fließen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewißheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie sind von denen sehr verschieden, die man bis daher befolgt hat, und verheißen einen dermaßen glücklichen Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem andern Wege niemals hat erwarten können. Die *erste* und vornehmste *Regel* ist diese: daß man ja nicht von Erklärungen anfange, es müßte denn etwa bloß die Worterklärung gesucht werden, z. E.: notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist. Aber auch da sind nur wenig Fälle, wo man so zuversichtlich den deutlich bestimmten Begriff gleich zu Anfange festsetzen kann. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiß ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urteile von dem Objekte zu erwerben, auch ohne sich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urteilen deutlich darbietet, allererst einräumen muß. Die *zweite Regel* ist: daß man die unmittelbare Urteile von dem Gegenstande in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewißheit antrifft, besonders auszeichnet und, nachdem man

gewiß ist, daß das eine in dem andern nicht enthalten sei, sie so wie die Axiomen der Geometrie als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. Hieraus folgt, daß man in den Betrachtungen der Metaphysik jederzeit dasjenige besonders auszeichne, was man gewiß weiß, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Versuche von ungewissen Erkenntnissen machen kann, um zu sehen, ob sie nicht auf die Spur der gewissen Erkenntnis führen dürften, so doch, daß man sie nicht mit den ersteren vermengt. Ich führe die andre Verhaltungsmaßregeln nicht an, die diese Methode mit jeder andern vernünftigen gemein hat, und schreite nur dazu, sie durch Beispiele deutlich zu machen.

Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die *Newton* in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelte Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Eben so in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

BEISPIEL DER EINZIG SICHERN METHODE DER METAPHYSIK AN DER ERKENNTNIS DER NATUR DER KÖRPER

ICH beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der ersten Betrachtung am Ende des zweiten ¶phs mit wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerst

hier zum Grunde zu legen: daß ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Ohne daß ich ausmache, was ein Körper sei, weiß ich doch gewiß, daß er aus Teilen besteht, die existieren würden, wenn sie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Substanz ein abstrahierter Begriff ist, so ist er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es ist auch nicht einmal nötig, sie Substanzen zu nennen, genug, daß hieraus mit größter Gewißheit gefolgert werden kann, ein Körper bestehe aus einfachen Teilen, wovon die augenscheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig ist. Nun kann ich vermittelst untrüglicher Beweise der Geometrie dartun, daß der Raum nicht aus einfachen Teilen bestehe, wovon die Argumente genugsam bekannt sind. Demnach ist eine bestimmte Menge der Teile eines jeden Körpers, die alle einfach sind, und eine gleiche Menge Teile des Raums, den er einnimmt, die alle zusammengesetzt sind. Hieraus folgt, daß ein jeder einfache Teil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun: was heißt einen Raum einnehmen?, so werde ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, daß, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: daß ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten Körper widersteht bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widertand aber ist die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es ist aber die Impenetrabilität eine *Kraft*. Denn sie äußert einen Widerstand, d. i. eine einer äußern Kraft entgegengesetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muß seinen einfachen Teilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die ersten Elemente darum nicht ausgedehnt sind, weil

ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiß ist, nämlich: dasjenige ist *ausgedehnt*, was für sich (*absolute*) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelne Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, daß sonst außer ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich ein schlechterdings einfaches Element, so ist, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit andern) gesetzt wird, unmöglich, daß in ihm vieles sich außerhalb einander befände, und es *absolute* einen Raum einnehme. Daher kann es nicht ausgedehnt sein. Da aber eine gegen viel äußerliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Ursache ist, daß das Element einen Raum einnimmt, so sehe ich, daß daraus wohl eine Vielheit in seiner äußern Handlung, aber keine Vielheit in Ansehung innerer Teile fließe, mithin es darum nicht ausgedehnt sei, weil es in dem Körper (*in nexu cum aliis*) einen Raum einnimmt.
Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenscheinlich zu machen, wie seicht die Beweise der Metaphysiker seien, wenn sie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung der Gewohnheit gemäß getrost Schlüsse machen, welche verloren sind, so bald die Definition trügt. Es ist bekannt: daß die meisten *Newtonianer* noch weiter als *Newton* gehen und behaupten, daß die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder, wie sie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich lasse die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiß viel Grund für sich hat, dahin gestellt sein. Allein ich behaupte, daß die Metaphysik zum mindesten ihn nicht widerlegt habe. Zuerst sind Körper von einander *entfernt*, wenn sie einander *nicht berühren*. Dieses ist ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verstehe ich unter dem Berühren?, so werde ich inne, daß, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerstande der Undurchdringlichkeit eines andern Körpers urteile, daß ich ihn berühre. Denn ich finde, daß dieser Begriff ursprünglich aus dem Gefühl entspringt, wie ich auch durch das

Urteil der Augen nur vermute, daß eine Materie die andre berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerstande der Impenetrabilität es allererst gewiß weiß. Auf diese Weise, wenn ich sage: ein Körper wirkt in einen *entfernten* unmittelbar, so heißt dieses soviel: er wirkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittelst der Undurchdringlichkeit. Es ist aber hiebei gar nicht abzusehen, warum dieses unmöglich sein soll, es müßte denn jemand dartun, die Undurchdringlichkeit sei entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigstens mit keiner andern unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittelst der Impenetrabilität zu tun. Da dieses aber niemals bewiesen ist und dem Ansehen nach auch schwerlich wird bewiesen werden, so hat zum wenigsten die Metaphysik gar keinen tüchtigen Grund, sich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indessen lasset die Beweisgründe der Metaphysiker auftreten. Zuvörderst erscheint die Definition: Die unmittelbare gegenseitige Gegenwart zweier Körper ist die Berührung. Hieraus folgt: wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, so berühren sie einander. Dinge, die sich berühren, sind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander usw. Die Definition ist erschlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart ist eine Berührung, sondern nur die vermittelst der Impenetrabilität, und alles übrige ist in den Wind gebauet.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beispiele: daß man viel von einem Gegenstande mit Gewißheit sowohl in der Metaphysik, wie in andern Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sei, erklärt worden, und von beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäfte ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt

wird man es nicht finden! Die allerabgezogenste Begriffe, darauf der Vorstand natürlicher Weise zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, den sie durchaus nachahmen wollen. Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder andern Wissenschaft. In der Geometrie und andern Erkenntnissen der Größenlehre fängt man von dem Leichteren an und steigt langsam zu schwereren Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Dasein überhaupt, der Notwendigkeit und Zufälligkeit usw., lauter Begriffe, zu denen eine große Abstraktion und Aufmerksamkeit gehört, vornehmlich da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterschied nicht muß aus der Acht gelassen werden. Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich anfangs und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, daß sie das Geheimnis gründlich zu denken dem Meßkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, daß diese durchs *Zusammensetzen* Begriffe erwerben, da jene es durch *Auflösen* allein tun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

So bald dagegen die Philosophen den natürlichen Weg der gesunden Vernunft einschlagen werden, zuerst dasjenige, was sie gewiß von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wissen, aufzusuchen, ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen; wenn sie nur aus diesen sichern *Datis* schließen, wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff selber, unerachtet sein Zeichen einerlei ist, nicht hier verändert sei; so werden sie vielleicht nicht so viel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenige, die sie darlegen, werden von einem sichern Werte sein. Von dem letzteren will ich noch ein Beispiel anführen. Die mehrste Philosophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenige an,

die wir im tiefen Schlafe haben mögen. *Dunkle* Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewußt ist. Nun zeigen einige Erfahrungen, daß wir auch im tiefen Schlafe Vorstellungen haben, und da wir uns deren nicht bewußt sind, so sind sie dunkel gewesen. Hier ist das *Bewußtsein* von zwiefacher Bedeutung. Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewußt, daß man sie habe, oder, daß man sie gehabt habe. Das erstere bezeichnet die Dunkelheit der Vorstellung, so wie sie in der Seele ist; das zweite zeigt weiter nichts an, als daß man sich ihrer nicht erinnere. Nun gibt die angeführte Instanz lediglich zu erkennen, daß es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, daß sie im Schlafe nicht sollten mit Bewußtsein klar gewesen sein; wie in dem Exempel des Herrn *Sauvage* von der starrsüchtigen Person, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indessen wird dadurch, daß man gar zu leicht ans Schließen geht, ohne vorher durch Aufmerksamkeit auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriffe seine Bedeutung gegeben zu haben, in diesem Falle ein vermutlich großes Geheimnis der Natur mit Achtlosigkeit übergangen: nämlich daß vielleicht im tiefsten Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden; denn man hat keinen andern Grund zum Gegenteil, als daß man dessen sich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweist.

Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzte, wie in der Mathematik, unterordnen können.

DRITTE BETRACHTUNG

VON DER NATUR DER METAPHYSISCHEN GEWISSHEIT

¶ 1.

DIE PHILOSOPHISCHE GEWISSHEIT IST ÜBERHAUPT VON ANDERER NATUR ALS DIE MATHEMATISCHE

MAN ist gewiß, in so fern man erkennt, daß es unmöglich sei, daß eine Erkenntnis falsch sei. Der Grad dieser Gewißheit, wenn er *objektive* genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Notwendigkeit einer Wahrheit an, in so fern er aber *subjektive* betrachtet wird, so ist er in so fern größer, als die Erkenntnis dieser Notwendigkeit mehr Anschauung hat. In beider Betrachtung ist die mathematische Gewißheit von anderer Art als die philosophische. Ich werde dieses auf das augenscheinlichste dartun.

Der menschliche Verstand ist so wie jede andre Kraft der Natur an gewisse Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verstand die Begriffe regellos verknüpft, sondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urteilt, daß dasjenige *nicht sei*, wessen man sich in einem Dinge *nicht bewußt ist*. Nun gelangt *erstlich* die Mathematik zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen: was sie sich in ihrem Objekte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung und hat weiter gar keine Bedeutung als die, so ihm die Definition gibt. Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will. Denn der Begriff des zu Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andre Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urteilt, daß zu

dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen, ich beziehe mich aber desfalls nur auf das oben Angeführte von der Berührung. *Zweitens* betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen ihre allgemeine Erkenntnis unter den Zeichen *in concreto*, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer *in abstracto*. Dieses macht einen namhaften Unterschied aus in der Art beider zur Gewißheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnismittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, daß man keinen Begriff aus der Acht gelassen, daß eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei usw. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, daß sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntnis, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntnis, zu nichts als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muß in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann; alsdann aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.

Hier ist nun dargetan worden: daß die Gründe, daraus man abnehmen kann, daß es unmöglich sei, in einem gewissen philosophischen Erkenntnisse geirrt zu haben, an sich selber niemals denen gleich kommen, die man im mathematischen vor sich hat. Allein außer diesem ist auch die Anschauung dieser Erkenntnis, soviel die Richtigkeit anlangt, größer in der Mathematik als in der Weltweisheit: da in der erstern das Objekt in sinnlichen Zeichen *in concreto*, in der letztern aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird,

deren klarer Eindruck bei weitem nicht so groß sein kann als der ersteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ist daher diese Evidenz noch größer, obgleich in der Buchstabenrechnung die Gewißheit eben so zuverlässig ist.

¶ 2.

DIE METAPHYSIK IST EINER GEWISSHEIT, DIE ZUR ÜBERZEUGUNG HINREICHT, FÄHIG

DIE Gewißheit in der Metaphysik ist von eben derselben Art, wie in jeder andern philosophischen Erkenntnis, wie diese denn auch nur gewiß sein kann, in so fern sie den allgemeinen Gründen, die die erstere liefert, gemäß ist. Es ist aus Erfahrung bekannt: daß wir durch Vernunftgründe auch außer der Mathematik in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiß werden können. Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunfteinsichten angewandte Philosophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt sein.

Irrtümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird. Eine große Menge Falschheiten, ja fast alle insgesamt haben diesem letztern Vorwitz ihren Ursprung zu danken. Ihr wißt einige Prädikate von einem Dinge gewiß. Wohlan, legt diese zum Grunde eurer Schlüsse, und ihr werdet nicht irren. Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl seid ihr nicht sicher, daß ihr alles wißt, was dazu erfordert wird, und da ihr sie dessen ungeachtet wagt, so geratet ihr in Irrtümer. Daher ist es möglich, den Irrtümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definitionen so leicht anzumaßen. Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Teil einer gewissen Folge schließen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluß auf die ganze Folge zu ziehen, so gering als auch der Unterschied zu sein scheint. Ich gebe zu, daß der Beweis gut sei, in dessen Besitze

man ist, darzutun, daß die Seele nicht Materie sei. Hütet euch aber, daraus zu schließen, daß die Seele nicht von materialer Natur sei. Denn hierunter versteht jedermann nicht allein, daß die Seele keine Materie sei, sondern auch nicht eine solche einfache Substanz, die ein Element der Materie sein könne. Dieses erfordert einen besondern Beweis, nämlich, daß dieses denkende Wesen nicht so, wie ein körperliches Element im Raume sei, durch Undurchdringlichkeit, noch mit andern zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne; wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei.

§ 3.

DIE GEWISSHEIT DER ERSTEN GRUNDWAHRHEITEN IN DER METAPHYSIK IST VON KEINER ANDERN ART, ALS IN JEDER ANDERN VERNÜNFTIGEN ERKENNTNIS AUSSER DER MATHEMATIK

IN unsern Tagen hat die Philosophie des Herrn *Crusius** vermeint, der metaphysischen Erkenntnis eine ganz andre Gestalt zu geben, dadurch daß er dem Satze des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz aller Erkenntnis zu sein, daß er viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze einführte und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter

* Ich habe nötig gefunden, der Methode dieser neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu tun. Sie ist in kurzem so berühmt geworden, sie hat auch in Ansehung der besseren Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst, daß es ein wesentlicher Mangel sein würde, wo von der Metaphysik überhaupt die Rede ist, sie mit Stillschweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, ist lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterschied in einzelnen Sätzen ist noch nicht genug, einen wesentlichen Unterschied einer Philosophie von der andern zu bezeichnen.

andern gezählt: was ich nicht existierend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muß irgendwo und irgendwenn sein u. dgl. Ich werde in wenig Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, imgleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn *Crusius* anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewißheit der Metaphysik hieraus abnehmen können.

Alle wahre Urteile müssen entweder bejahend oder verneinend sein. Weil die *Form* einer jeden *Bejahung* darin besteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges, vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urteil wahr, wenn das Prädikat mit dem Subjekte *identisch* ist. Und da die *Form* einer jeden *Verneinung* darin besteht, daß etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urteil wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte *widerspricht.* Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urteile enthält, heißt: Einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der *Satz der Identität.* Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, der *Satz des Widerspruchs ist*, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urteile. Beide zusammen machen die oberste und allgemeine Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt, daß sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann: nämlich wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt und nicht durch Zergliederung

kann oder darf vermittelst eines Zwischenmerkmals eingesehen werden. Alle andere sind erweislich. Ein Körper ist teilbar, ist ein erweislicher Satz, denn man kann durch Zergliederung und also mittelbar die Identität des Prädikats und Subjekts zeigen: der Körper ist *zusammengesetzt*, was aber zusammengesetzt ist, ist *teilbar*, folglich ist ein *Körper* teilbar. Das vermittelnde Merkmal ist hier *zusammengesetzt sein*. Nun gibt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Diese stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; in so fern sie indessen zugleich Gründe von andern Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materiale Grundsätze der menschlichen Vernunft. Z. E. *Ein Körper ist zusammengesetzt*, ist ein unerweislicher Satz, in so fern das Prädikat als ein unmittelbares und erstes Merkmal in dem Begriffe des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundsätze machen, wie *Crusius* mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, sind sie der Stoff zu Erklärungen und die *Data*, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat *Crusius* Recht, wenn er andere Schulen der Weltweisen tadelt, daß sie diese materiale Grundsätze vorbei gegangen seien und sich bloß an die formale gehalten haben. Denn aus diesen allein kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logische Verhältnis anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können, und unter diesen Sätzen müssen einige die ersten sein. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Wert materialer oberster Grundsätze einräumen, wenn sie nicht für jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind. Ich halte aber dafür, daß verschiedene von denen, die *Crusius* anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten.

Was aber die oberste Regel aller Gewißheit, die dieser berühmte Mann aller Erkenntnis und also auch der me-

taphysischen vorzusetzen gedenkt, anlangt: *was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr* usw., so ist leicht einzusehen, daß dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntnisse sein könne. Denn wenn man gesteht, daß kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als für wahr halten könne, so gibt man zu verstehen, daß gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei, und daß die Erkenntnis unerweislich sei. Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständnis, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß sie wahr sind.
Die Metaphysik hat demnach keine formale oder materiale Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die der Meßkunst. In beiden geschieht das Formale der Urteile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs. In beiden sind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten *Data* angeben, die aber eben so sicher sein können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist eben so wohl eine zur Überzeugung nötige Gewißheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer größern Anschauung teilhaftig.

VIERTE BETRACHTUNG

VON DER DEUTLICHKEIT UND GEWISSHEIT, DEREN DIE ERSTE GRÜNDE DER NATÜRLICHEN GOTTESGELAHRTHEIT UND MORAL FÄHIG SIND

¶ 1.

DIE ERSTE GRÜNDE DER NATÜRLICHEN GOTTESGELAHRTHEIT SIND DER GRÖSSTEN PHILOSOPHISCHEN EVIDENZ FÄHIG

ES ist erstlich die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen andern möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliche seiner Art ist. Das Objekt der natürlichen Religion ist die alleinige erste Ursache; seine Bestimmungen werden so bewandt sein, daß sie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechselt werden. Die größte Überzeugung aber ist möglich, wo es schlechterdings notwendig ist, daß diese und keine andere Prädikate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Bestimmungen ist es mehrenteils schwer, die wandelbaren Bedingungen seiner Prädikate aufzufinden. Daher das schlechterdings notwendige Wesen ein Objekt von der Art ist, daß, sobald man einmal auf die ächte Spur seines Begriffes gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehrste andere philosophische Kenntnisse zu versprechen scheint. Ich kann bei diesem Teil der Aufgabe nichts anders tun, als die mögliche philosophische Erkenntnis von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläuftig sein, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweisen über diesen Gegenstand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der sich hier der Metaphysik darbietet, ist die schlechterdings notwendige Existenz eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: *ob es möglich sei, daß ganz und gar nichts existiere.* Wenn er nun inne wird, daß alsdann gar kein *Dasein* gegeben ist, auch *nichts zu denken*, und keine *Möglichkeit* statt finde, so darf er nur den Be-

griff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings notwendigen Wesens festsetzen. Allein ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, so bald das Dasein des einigen vollkommensten und notwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die größten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenige eingeräumt werden können, die da notwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen *Allgegenwart* bestimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Wesen, von welchem alles andre abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den *Ort* bestimmen werde, *sich selber aber* keinen Ort unter ihnen, indem es alsdann mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen *Orten, wo die Dinge* sind. Eben so sehe ich ein, daß, indem die auf einander folgende Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimme, mithin daß in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage: Gott sieht das Künftige vorher, so heißt dieses nicht so viel: Gott sieht dasjenige, was in *Ansehung seiner künftig ist*, sondern: was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, daß die Erkenntnis des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sei, sondern daß er sie alle als wirkliche Dinge des Universum erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein *Analogon* der Zufälligkeit anzutreffen, kann die metaphysische Erkenntnis von Gott sehr gewiß sein. Allein das Urteil über seine freie Handlungen, über die Vorsehung, über

das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist.

§ 2.

DIE ERSTEN GRÜNDE DER MORAL SIND NACH IHRER GEGENWÄRTIGEN BESCHAFFENHEIT NOCH NICHT ALLER ERFORDERLICHEN EVIDENZ FÄHIG

UM dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der *Verbindlichkeit* noch bekannt ist, und wie entfernt man also davon sein müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nötige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern. Man *soll* dieses oder jenes tun und das andre lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes *Sollen* eine Notwendigkeit der Handlung aus und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich *soll* nämlich entweder etwas tun (als ein *Mittel*), *wenn* ich etwas anders (als einen *Zweck*) will, oder ich *soll unmittelbar* etwas anders (als einen Zweck) *tun* und wirklich machen. Das erstere könnte man die Notwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das zweite die Notwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen. Die erstere Art der Notwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben oder unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich

eine gerade Linie in zwei gleiche Teile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Notwendigkeit hat, als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind so lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, so lange sie nicht einem an sich notwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll z. E. die gesamte größte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäß handlen; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muß dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar notwendig und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, daß eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich sein müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welche es auch sei, möglich zu erkennen und zu schließen, was man tun solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde.

Und nun kann ich mit wenigem anzeigen, daß, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe, ich bin überzeugt worden, daß die Regel: Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste *formale Grund* aller Verbindlichkeit zu *handeln* sei, so wie der Satz: Unterlasse das, wodurch die durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu *unterlassen* ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urteile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fließt allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo

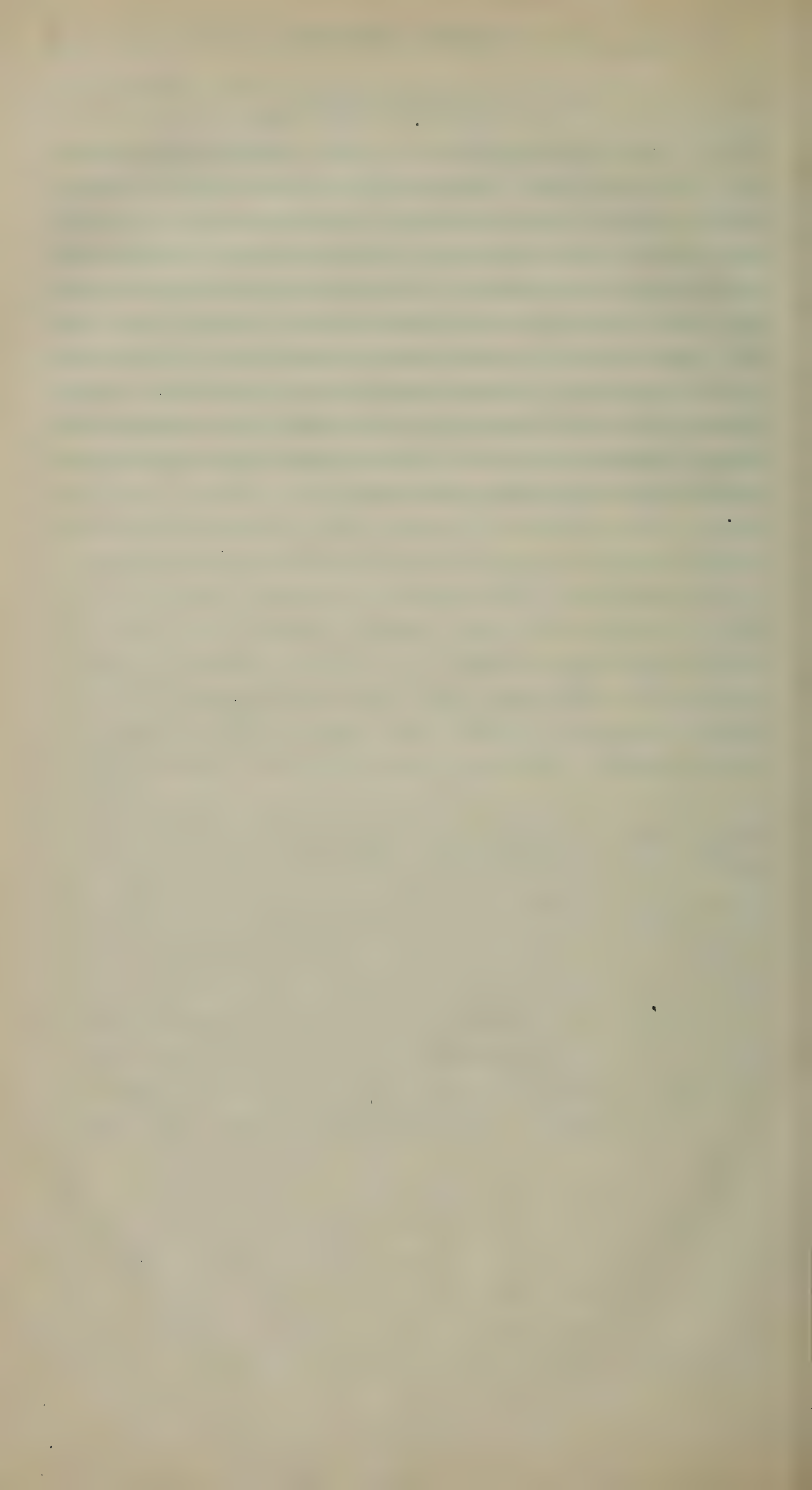
nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntnis damit verbunden sind.
Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das *Wahre* vorzustellen, die *Erkenntnis*, dasjenige aber, das *Gute* zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis, für sich betrachtet, angetroffen wird, gibt, also gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen angetroffen). Es ist ein Geschäfte des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachern Empfindungen des Guten entspringe. Allein ist dieses einmal einfach, so ist das Urteil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so gibt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen. Demnach wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne daß sie auf eine versteckte Art ein gewisses andre Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heißt, enthält, so ist die Notwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch, d. i. vermittelst der Zurückführung auf die Notwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung, bewiesen, sondern unter der allgemeinen Regel guter Handlungen unmittelbar subsumiert. Vielleicht daß mein angezeig-

tes Beispiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache dartut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist, die ich vielleicht schon überschritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollständigkeit, die ich wohl wünschte. Es ist eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet. Diese Häßlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachteile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: tue das, was dem Willen Gottes gemäß ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht. Man muß eben sowohl in der praktischen Weltweisheit, wie in der theoretischen nicht so leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht ist. Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. *Hutcheson* und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus ist zu ersehen, daß, ob es zwar möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch größer als der spekulativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide.

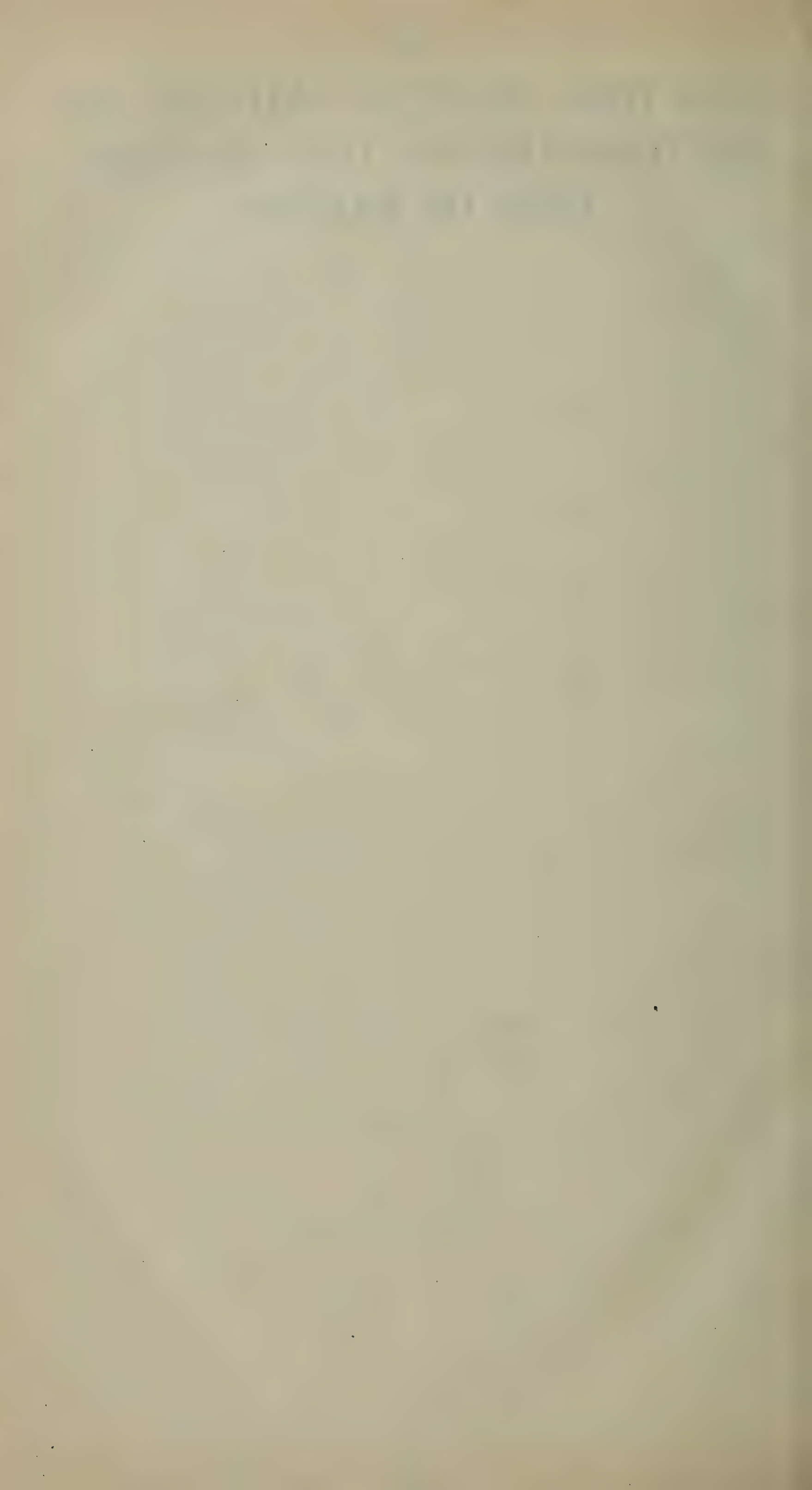
NACHSCHRIFT

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urteile der Königl. Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mich zu hoffen, daß die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objekts von einiger Bedeutung seien. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornehmlich da dieser Mangel auf den Fall der günstigen Aufnahme leichtlich kann ergänzt werden.



IX

VON DEM ERSTEN GRUNDE DES UNTERSCHIEDES DER GEGENDEN IM RAUME



DER berühmte *Leibniz* besaß viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Ursache darin zu setzen: daß ihm seine Versuche noch zu unvollendet schienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienstvollen Männern eigen ist und die der Gelehrsamkeit jederzeit viel schätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen ist, wie *Boerhaave* von großen Chemisten vermutet, daß sie öfters Kunststücke vorgaben, als wenn sie im Besitze derselben wären, da sie eigentlich nur in der Überredung und dem Zutrauen zu ihrer Geschicklichkeit standen, daß ihnen die Ausführung derselben nicht mißlingen könnte, wenn sie einmal dieselbe übernehmen wollten, das will ich hier nicht entscheiden. Zum wenigsten hat es den Anschein, daß eine gewisse mathematische Disziplin, welche er zum voraus *Analysin situs* betitelte und deren Verlust unter andern *Büffon* bei Erwägung der Zusammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending gewesen sei. Ich weiß nicht genau, in wie fern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein nach der Wortbedeutung zu urteilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematisch zu bestimmen vorhabens war. Denn die Lagen der Teile des Raums in Beziehung auf einander setzen die Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältnis geordnet sind, und im abgezogensten Verstande besteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Teile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Teile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer demselben und zwar nicht auf dessen Örter, weil dieses nichts anders sein würde, als die Lage

eben derselben Teile in einem äußeren Verhältnis, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Teil angesehen werden muß. Es ist kein Wunder, wenn der Leser diese Begriffe noch sehr unverständlich findet, die sich auch allererst im Fortgange aufklären sollen, ich setze daher nichts weiter hinzu, als daß mein Zweck in dieser Abhandlung sei, zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei: *daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.* Jedermann weiß, wie vergeblich die Bemühungen der Philosophen gewesen sind, diesen Punkt vermittelst der abgezogensten Urteile der Metaphysik einmal außer allen Streit zu setzen, und ich kenne keinen Versuch dieses gleichsam *a posteriori* auszuführen (nämlich vermittelst anderer unleugbaren Sätze, die selbst zwar außer dem Bezirke der Metaphysik liegen, aber doch durch deren Anwendung *in concreto* einen Probierstein von ihrer Richtigkeit abgeben können), als die Abhandlung des berühmten *Eulers* des Ältern in der Historie der K. Akad. d. W. zu Berl. vom Jahr 1748, die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil sie nur die Schwierigkeiten zeigt, den allgemeinsten Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt als denjenigen, der aus der Abstraktion von dem Verhältnis wirklicher Dinge entspringt, allein die nicht mindere Schwierigkeiten unberührt läßt, welche bei der Anwendung gedachter Gesetze übrig bleiben, wenn man sie nach dem Begriffe des absoluten Raumes *in concreto* vorstellen will. Der Beweis, den ich hier suche, soll nicht den Mechanikern, wie Herr *Euler* zur Absicht hatte, sondern selbst den Meßkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklicht schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur in so fern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältnis dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heißt in Ansehung unser horizontal; und diese Horizontalfläche gibt Anlaß zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch *Oben* und *Unten* bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, so daß die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Vertikalflächen teilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften und gibt den Grund des Unterschiedes der *rechten* und *linken* Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendikular steht, macht, daß wir den Begriff der *vorderen* und *hinteren* Seite haben können. Bei einem beschriebenen Blatte z. E. unterscheiden wir zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hinteren Seite, und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte oder umgekehrt. Hier ist immer eben dieselbe Lage der Teile, die auf der Fläche geordnet sind, gegen einander und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will, aber der Unterschied der Gegenden kommt bei dieser Vorstellung so sehr in Anschlag und ist mit dem Eindrucke, den der sichtbare Gegenstand macht, so genau verbunden: daß eben dieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, daß alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar sind unsere Urteile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in so fern sie in Verhältnis auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind. Was wir sonst am Him-

mel und auf der Erde unabhängig von diesem Grundbegriffe an Verhältnissen erkennen, das sind nur Lagen der Gegenstände unter einander. Wenn ich auch noch so gut die Ordnung der Abteilungen des Horizonts weiß, so kann ich doch die Gegenden darnach nur bestimmen, indem ich mir bewußt bin, nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe, und die allergenaueste Himmelskarte, wenn außer der Lage der Sterne unter einander nicht noch durch die Stellung des Abrisses gegen meine Hände die Gegend determiniert würde, so genau wie ich sie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand setzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hätte. Eben so ist es mit der geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntnis der Lage der Örter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordnete Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können. Sogar besteht ein sehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich selbst zum Unterschiede der Arten Anlaß geben kann, in der bestimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Teile gekehrt ist und wodurch zwei Geschöpfe können unterschieden werden, obgleich sie sowohl in Ansehung der Größe als auch der Proportion und selbst der Lage der Teile unter einander völlig überein kommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengesetzte Wendung. Fast alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mündung, geht, von der Linken gegen die Rechte. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt eben der selben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei ohne einiges Verhältnis auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondsbewegung, die uns von der

Linken gegen die Rechte, unsern Antipoden aber diesem entgegen läuft, weil bei den angeführten Naturprodukten die Ursache der Windung in den Samen selbst liegt; dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe dieser Himmelskörper zugeschrieben werden kann, wie *Mariotte* ein solches Gesetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gerne von der Linken zur Rechten den ganzen Kompaß durchlaufen, da muß diese Kreisbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen, wie es auch wirklich *Don Ulloa* durch seine Beobachtungen auf dem südlichen Meere bestätigt zu finden meint.

Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urteil der Gegenden von so großer Notwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft, vermittelst deren die eine, nämlich die rechte Seite, einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Stärke vor der linken hat. Daher alle Völker der Erde rechtsch sind (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt, welche, so wie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstoßen können). Man bewegt seinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke als diesem entgegen, wenn man aufs Pferd steigt oder über einen Graben schreitet. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr tut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der linken den Vorteil der *Bewegkraft* zu haben scheint, so hat die linke ihn vor der rechten in Ansehung der *Empfindsamkeit*, wenn man einigen Naturforschern glauben darf, z. E. dem *Borelli* und *Bonnet*, deren der erstere von dem linken Auge, der andere auch vom linken Ohre behauptet: daß der Sinn in ihnen stärker sei, als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite. Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers ungeachtet ihrer großen äußeren Ähnlichkeit durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden, wenn man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Teile und

das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, indem dieser Muskel bei seinem jedesmaligen Zusammenziehen mit seiner Spitze in schiefer Bewegung an die linke Seite der Brust anstößt.

Wir wollen also dartun: daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und Lage seiner Teile gegen einander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Meßkünstler denken, doch so, daß dieses Verhältnis nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenige Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen. Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, ist es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an sich selbst so verschieden sein, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern sein können. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen, obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig wären. Ein sphärischer Triangel kann einem andern völlig gleich und ähnlich sein, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinste und klärste Beispiel haben wir an den Gliedmaßen des menschlichen Körpers, welche gegen die Vertikalfläche desselben symmetrisch geordnet sind. Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Teile unter einander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und ähnlich ist, ob er gleich nicht in eben denselben Grenzen kann beschlossen werden, sein *inkongruentes*

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Gegenstück. Um nun dessen Möglichkeit zu zeigen: so nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften besteht, die symmetrisch gegen eine einzige Durchschnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine *Menschenhand.* Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine ihr gegenüber gestellte Tafel Perpendikellinien und verlängere sie eben so weit hinter derselben, als diese Punkte vor ihr liegen, so machen die Endpunkte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das inkongruente Gegenstück der vorigen ist, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke. Die Abbildung eines Objekts im Spiegel beruht auf eben denselben Gründen. Denn es erscheint jederzeit eben so weit hinter demselben, als es vor seiner Fläche steht, und daher ist das Bild einer rechten Hand in demselben jederzeit eine linke. Besteht das Objekt selber aus zwei inkongruenten Gegenstücken, wie der menschliche Körper, wenn man ihn vermittelst eines Vertikaldurchschnitts von vorne nach hinten teilt, so ist sein Bild ihm kongruent, welches man leicht erkennt, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen läßt; denn das Gegenstück vom Gegenstücke eines Objekts ist diesem notwendig kongruent.

So viel mag genug sein, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher und doch inkongruenter Räume zu verstehen. Wir gehen jetzt zur philosophischen Anwendung dieser Begriffe. Es ist schon aus dem gemeinen Beispiele beider Hände offenbar: daß die Figur eines Körpers der Figur eines andern völlig ähnlich und die Größe der Ausdehnung ganz gleich sein könne, so daß dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt, nämlich der: daß die Oberfläche, die den einen beschließt, den andern unmöglich einschließen könne. Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, so muß diese Verschiedenheit eine solche sein, die auf einem inneren Grunde beruht. Dieser innere Grund der Verschieden-

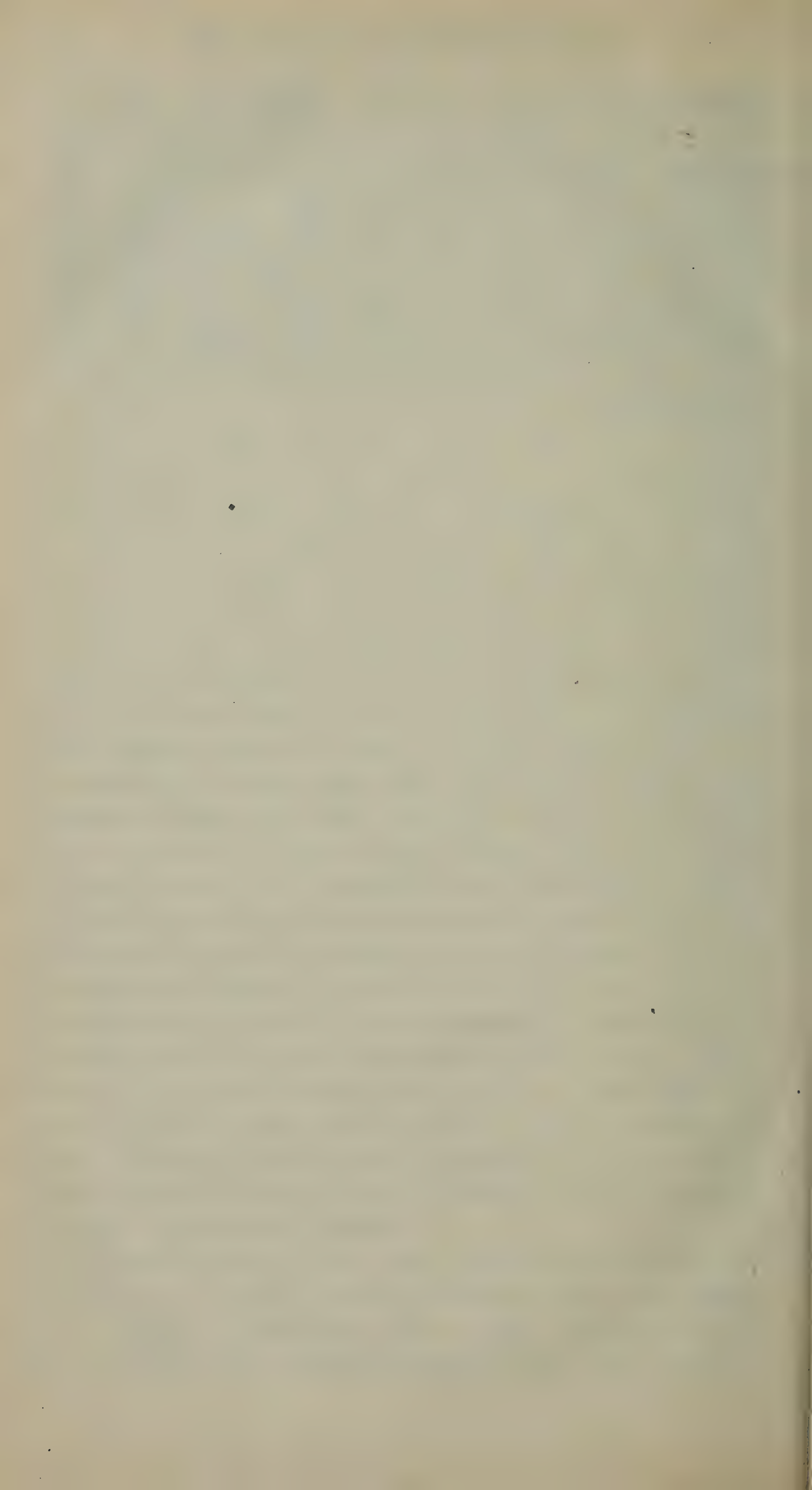
heit aber kann nicht auf die unterschiedene Art der Verbindung der Teile des Körpers unter einander ankommen; denn wie man aus dem angeführten Beispiele sieht, so kann in Ansehung dessen alles völlig einerlei sein. Gleichwohl wenn man sich vorstellt: das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es notwendig entweder eine Rechte oder eine Linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nötig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornehmlich der Deutschen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältnisse der neben einander befindlichen Teile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein, *den diese Hand einnimmt.* Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Teile derselben unter sich statt findet, sie mag eine Rechte oder Linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.

Es ist hieraus klar: daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den *absoluten* und *ursprünglichen Raum* beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.

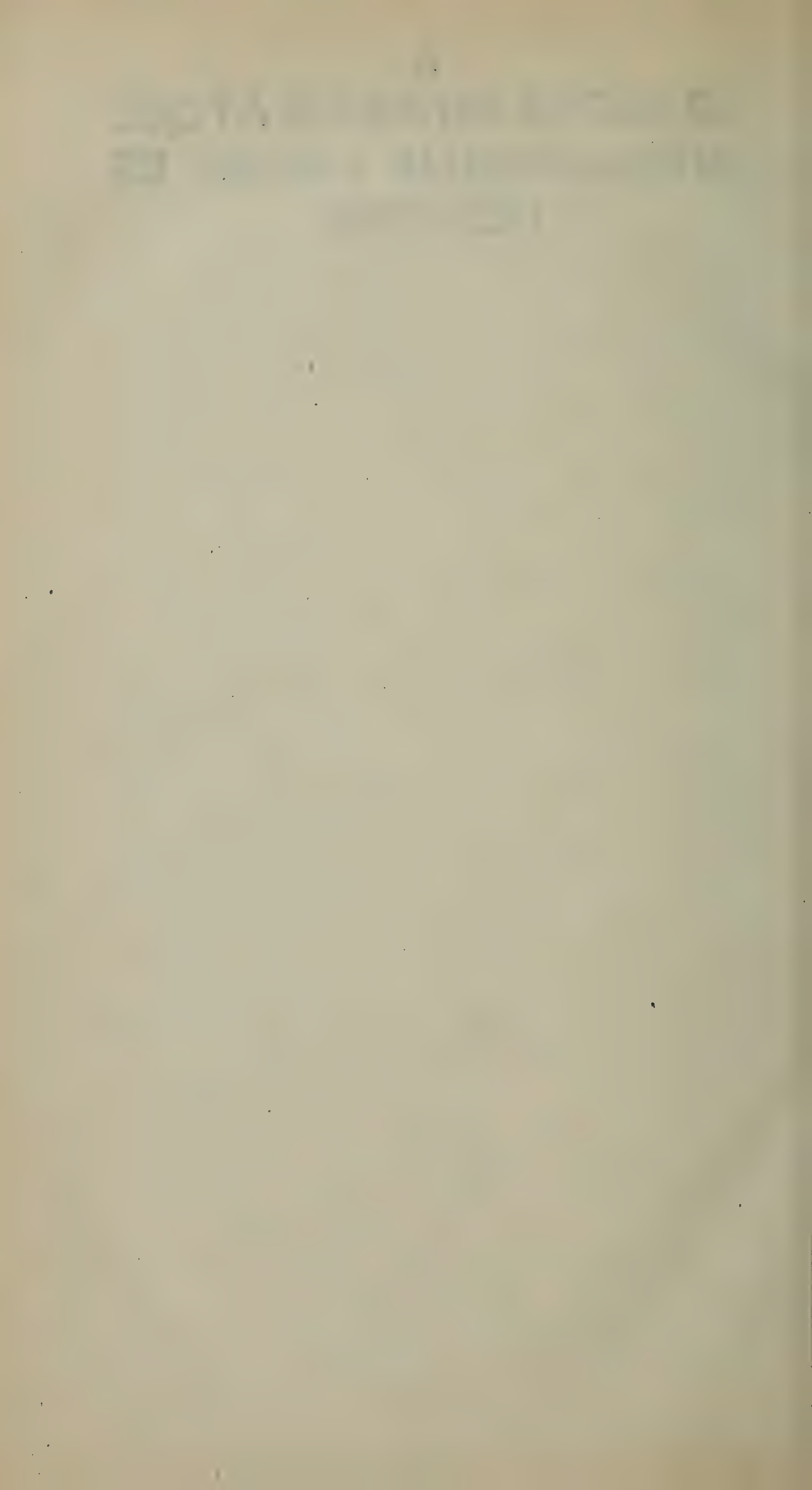
Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Meßkünstler denkt und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben, nicht für ein

bloßes Gedankending ansehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will. Aber diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten *data* unserer Erkenntnis noch philosophieren will, aber sie ist niemals so entscheidend als diejenige, welche sich hervortut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen.



X

DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPIIS



DISSERTATIO PRO LOCO PROFESSIONIS LOG. ET METAPH. ORDINARIAE RITE SIBI VINDICANDO, QUAM EXIGENTIBUS STATUTIS ACADEMICIS PUBLICE TUEBITUR IMMANUEL KANT. RESPONDENTIS MUNERE FUNGETUR MARCUS HERTZ, BEROLINENSIS, GENTE IUDAEUS, MEDICINAE ET PHILOSOPHIAE CULTOR, CONTRA OPPONENTES GEORGIUM WILHELMUM SCHREIBER, REG. BOR. ART. STUD. IOHANNEM AUGUSTUM STEIN, REG. BOR. I. U. C. ET GEORGIUM DANIELEM SCHROETER, ELBING. S. S. THEOL. C. IN AUDITORIO MAXIMO HORIS MATUTINIS ET POMERIDIANIS CONSUETIS D. XXI. AUG. A. MDCCLXX

AUGUSTISSIMO SERENISSIMO ATQUE POTENTISSIMO PRINCIPI AC DOMINO, DOMINO FRIDERICO, REGI PRUSSORUM, MARCHIONI BRANDENBURGICO, S. R. I. ARCHICAMERARIO ET ELECTORI, SUPREMO SILESIAE DUCI, ETC. ETC. ETC. PATRI PATRIAE CLEMENTISSIMO, REGI AC DOMINO SUO INDULGENTISSIMO, HAS DEMANDATI SIBI MUNERIS PRIMITIAS DEVOTA MENTE OFFERT SUBIECTISSIMUS IMMANUEL KANT

SECTIO I
DE NOTIONE MUNDI GENERATIM

§ 1.

IN composito substantiali, quemadmodum analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. *Simplici*, ita synthesis nonnisi toto quod non est pars, i. e. *Mundo*.

In hac conceptus substrati expositione praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem obiecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantulum respexi, quae disquisitio quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur. Aliud enim est, datis partibus *compositionem* totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam rationis quoddam problema, *exsequi* per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto. Prius fit per conceptum *compositionis* in genere, quatenus plura sub eo (respective erga se invicem) continentur, adeoque per ideas intellectus et universales; posterius nititur *condicionibus* temporis, quatenus, partem parti successive adiungendo, conceptus compositi est genetice i. e. per *Synthesin* possibilis, et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato composito substantiali facile pervenitur ad ideam simplicium, notionem intellectualem *compositionis* generaliter tollendo; quae enim, remota omni coniunctione, remanent, sunt *simplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e. compositio omnis non tollitur, nisi a toto dato ad *partes quascunque possibiles* regrediendo, h. e. per analysin*, quae iterum

* Vocibus analysis et synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe synthesis est vel *qualitativa*, progressus in serie *subordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitativa*, progressus in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo analysis, priori sensu sumpta, est regressus *a rationato ad rationem*, posteriori autem significatu regressus *a toto ad partes* ipsius *possibiles* s. mediatas, h. e. partium partes, adeoque non est divisio, sed *subdivisio* compositi dati. Tam synthesin quam analysin posteriori tantum significatu hic sumimus.

nititur condicione temporis. Cum autem ad compositum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*, nec analysis, nec synthesis erunt completae, adeoque nec per priorem conceptus *simplicis*, nec per posteriorem conceptus *totius* emerget, nisi utraque tempore finito et assignabili absolvi possit.

Quoniam vero in *quanto continuo regressus* a toto ad partes dabiles, in *infinito* autem *progressus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab una parte analysis, ab altera synthesis completae sint impossibiles, nec totum in priori casu secundum leges intuitus quoad *compositionem*, nec in posteriori compositum quoad *totalitatem* complete cogitari possunt. Hinc patet, qui fiat, ut, cum *irrepraesentabile* et *impossibile* vulgo eiusdem significatus habeantur, conceptus tam *continui* quam *infiniti* a plurimis reiiciantur, quippe quorum, *secundum leges cognitionis intuitivae*, repraesentatio plane est impossibilis. Quanquam autem harum e non paucis scholis explosarum notionum, praesertim prioris, causam hic non gero*, maximi tamen momenti erit monuisse: gravissimo illos errore labi, qui tam perversa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legi-

* Qui infinitum mathematicum actuale reiiciunt, non admodum gravi labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictionem aliquam exsculpere possint. *Infinitum* ipsis dicitur: *quantum, quo maius est impossibile*, et mathematicum: est multitudo (unitatis dabilis), qua maior est impossibilis. Quia autem hic pro *infinito* ponunt *maximum*, maxima autem multitudo est impossibilis, facile concludunt contra infinitum a semet ipsis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc absonum esse docent, quod utique est in propatulo, sed quo non pugnatur nisi cum umbris ingenii. Si vero infinitum mathematicum conceperint ceu quantum, quod relatum ad mensuram tanquam unitatem est *multitudo omni numero maior*, si porro notassent, *mensurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem, nonnisi successive addendo unum uni, *ad conceptum multitudinis definitum* et, absolvendo hunc progressum tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *numerus*, pertingere licet: luculenter perspexissent, quae non congruunt cum certa lege cuiusdam subiecti, non ideo omnem intellectionem excedere, cum, qui absque successiva applicatione mensurae multitudinem uno obtutu distincte cernat, dari possit intellectus, quanquam utique non humanus.

bus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit obiectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non subest*, non item. Nam hic dissensus inter facultatem *sensitivam* et *intellectualem* (quarum indolem mox exponam) nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse*. Haec autem reluctantia *subiectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam *obiectivam*, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur.

Ceterum compositis substantialibus sensuum testimonio aut utcunque aliter datis, dari tam simplicia quam mundum, cum facile patescat, argumento ab intellectus rationibus deprompto: in definitione nostra causas etiam in subiecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi, tam resolvendo quam componendo, intenta, in quibus tam a priori quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit.

§ 2.

Momenta, in mundi definitione attendenda, haec sunt:

I. MATERIA (in sensu transscendentali) h. e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. Poteramus consensus nostrae definitionis cum significatu vocis communi plane esse incurii, cum non sit nisi veluti quaestio quaedam problematis, secundum leges rationis oborti: quipote plures substantiae possint coalescere in unum, et quibus condicionibus nitatur, ut hoc unum non sit pars alterius. Verum vis vocis mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim *accidentia*, tanquam *partes*, accenset *mundo*, sed, tanquam *determinationes*, *statui*. Hinc mundus sic dictus *egoisticus*, qui absolvitur unica substantia simplici cum suis accidentibus, parum opposite vocatur mundus, nisi forte ima-

ginarius. Eandem ob causam ad totum mundanum non licet seriem successivorum (nempe statuum) tanquam partem referre; modificationes enim *non* sunt *partes* subiecti, sed *rationata*. Tandem naturam substantiarum, quae mundum constituunt, utrum sint *contingentes* an necessariae, in censum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, postmodum, ut fit, eandem speciosa quadam argutandi ratione indidem deprompturus, sed contingentiam e condicionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo.

II. FORMA, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. *Coordinata* enim se invicem respiciunt ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum. Prior relatio est reciproca et *homonyma*, ita, ut quodlibet correlatum alterum respiciat ut determinans, simulque ut determinatum, posterior est *heteronyma*, nempe ab una parte nonnisi dependentiae, ab altera causalitatis. Coordinatio haec concipitur ut *realis* et obiectiva, non ut idealis et subiecti mero arbitrio fulta, per quod, multitudinem quamlibet pro lubitu summando, effingas totum. Plura enim complectendo nullo negotio efficis *totum repraesentationis*, non ideo autem *repraesentationem totius*. Ideo, si forte sint quaedam substantiarum tota, nullo sibi nexu devincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in unum ideale, nihil amplius loqueretur, nisi pluralitatem mundorum una cogitatione comprehensorum. Nexus autem, formam mundi *essentialem* constituens, spectatur ut principium *influxuum possibilium* substantiarum mundum constituentium. Actuales enim influxus non pertinent ad essentiam, sed ad statum, et vires ipsae transeuntes, influxuum causae, supponunt principium aliquod, per quod possibile sit, ut status plurium, quorum subsistentia ceteroquin est a se invicem independens, se mutuo respiciant ut rationata; a quo principio si discesseris, vim transeuntem in mundo ut possibilem sumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *essentialis* propterea est *immutabilis* neque ulli vicissitudini obnoxia; id-

que primo ob *rationem logicam*, quia mutatio quaelibet supponit identitatem subiecti, succedentibus sibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes status sibi successivos idem manens mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non sufficit identitas *partium*, sed requiritur *compositionis* characteristicae identitas. Potissimum autem idem e *ratione reali* sequitur. Nam natura mundi, quae est principium primum internum determinationum variabilium quorumlibet ad statum ipsius pertinentium, quoniam ipsa sibi non potest esse opposita, naturaliter, h. e. a se ipsa, est immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipsius accensenda, constans, invariabilis, ceu principium perenne formae cuiuslibet contingentis et transitoriae, quae pertinet ad mundi statum. Qui hanc disquisitionem insuper habent, frustrantur conceptibus *spatii* ac *temporis*, quasi condicionibus per se iam datis atque primitivis, quarum ope, scilicet, absque ullo alio principio, non solum possibile sit, sed et necessarium, ut plura actualia se mutuo respiciant uti compartes et constituant totum. Verum mox docebo, has notiones plane non esse *rationales* atque ullius nexus *ideas* obiectivas, sed *phaenomena*, et testari quidem principium aliquod nexus universalis commune, non autem exponere.

III. UNIVERSITAS, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Nam respectu ad compositum aliquod *datum* habito, quanquam illud adhuc sit pars alterius, tamen semper obtinet omnitudo quaedam *comparativa*, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque se invicem ut compartes ad totum *quodcunque* respiciunt, coniunctim posita intelliguntur. *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in difinitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur. Nam statuum universi in *aeternum* sibi succedentium *nunquam absolvenda series* quomodo redigi possit in *totum*, omnes omnino vicissitudines comprehendens, aegre con-

cipi potest. Quippe per infinitudinem ipsam necesse est, ut careat *termino*, ideoque non datur succedentium series, nisi quae est pars alterius, ita, ut eandem ob causam completudo omnimoda s. *totalitas absoluta* hinc plane exsulare videatur. Quanquam enim notio partis universaliter sumi possit, et, quaecunque sub hac notione continentur, si posita spectentur in eadem serie, constituant unum: tamen omnia illa *simul sumenda* esse per conceptum *totius* exigi videtur; quod in casu dato est impossibile. Nam quoniam toti seriei nihil succedit, posita autem successivorum serie non datur, cui nihil succedat, nisi ultimum: erit in aeternitate ultimum; quod est absonum. Quae infiniti successivi totalitatem premit difficultas, ab *infinito simultaneo* abesse forsitan quisquam putaverit, propterea, quod *simultaneitas* complexum *omnium eodem tempore* diserte profiteri videatur. Verum si infinitum simultaneum admittatur, concedenda etiam est totalitas infiniti successivi, posteriori autem negata, tollitur et prius. Nam infinitum simultaneum inexhaustam aeternitati materiam praebet, ad successive progrediendum per innumeras eius partes in infinitum, quae tamen series omnibus numeris absoluta actu daretur in infinito simultaneo, ideoque, quae successive addendo nunquam est absolvenda series, tamen *tota* esset dabilis. Ex hac spinosa quaestione semet extricaturus notet: tam successivam quam simultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, sed tantum ad condiciones *intuitus sensitivi*; ideoque, etiamsi non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales. Ad hunc autem conceptum sufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad unum.

SECTIO II

DE SENSIBILIUM ATQUE INTELLIGIBILIUM DISCRIMINE GENERATIM

§ 3.

SENSUALITAS est *receptivitas* subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) est *facultas* subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet. Obiectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *phaenomenon*, posterius *noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus subiecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*, intelligentiae, est *intellectualis* s. rationalis.

§ 4.

Cum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subiecti, quatenus a praesentia obiectorum huius vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subiectorum, in diversis potest esse diversa; quaecunque autem cognitio a tali condicione subiectiva exempta est, nonnisi obiectum respiciat: patet, sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*. Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceres *materiam*, nempe *sensatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari potest *forma*, nempe sensibilium *species*, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur. Porro, quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis *materiam* constituit, praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subiecti, quatenus ab isto obiecto est modificabilis; ita etiam eiusdem repraesentationis *forma* testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam obiecti, sed nonnisi

lex quaedam menti insita, sensa ab obiecti praesentia orta sibimet coordinandi. Nam per formam seu speciem obiecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia obiecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quandam induant.

§ 5.

Ad sensualem itaque cognitionem pertinet tam materia, quae est sensatio, et per quam cognitiones dicuntur *sensuales*, quam forma, per quam, etiamsi reperiatur absque omni sensatione, repraesentationes vocantur *sensitivae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum est, usum intellectus s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipsi vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS; posteriori autem undecunque dati sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum princ. contrad., qui USUS dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non item. Data enim quomodocunque cognitio spectatur vel contenta sub nota pluribus communi, vel illi opposita, idque vel immediate et proxime, ut fit in *iudiciis* ad distinctam, vel mediate, ut in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus sensitivis, per usum intellectus logicum sensitivae subordinantur aliis sensitivis, ut conceptibus communibus, et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic est, notasse, cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit usus logicus. Nam vocantur sensitivae *propter genesin*, non ob *collationem* quoad identitatem vel oppositionem. Hinc generalissimae leges empiricae sunt nihilo secius sensuales et, quae in geometria reperiuntur, formae sensitivae principia (respectus in spatio determinati), quantumcunque intellectus circa illa versetur, argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regu-

las logicas, tamen non excedunt sensitivorum classem. In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur *experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empirici*, et obiecta *phaenomena*, leges autem tam experientiae quam generatim omnis cognitionis sensitivae vocantur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad maiorem universalitatem non fiunt intellectuales in *sensu reali*, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo adscendant, sensitivi manent in indefinitum.

ℭ 6.

Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus *usus intellectus* est *realis*, conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis. Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis *abstracti* notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: *ab aliquibus abstrahere*, non *aliquid abstrahere*. Prius denotat, quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipsi nexa non attendamus; posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a coniunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis *abstrahit* ab omni sensitivo, *non abstrahitur* a sensitivis, et forsitan rectius diceretur *abstrahens* quam *abstractus*. Quare intellectuales consultius est *ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abstractos* nominare.

ℭ 7.

Ex hisce videre est, sensitivum male exponi per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio *distincta*.

Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane *non tangunt*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis prototypo, *geometria*, posterius in intellectualium omnium organo, *metaphysica*, quae, quantum operae navet ad dispellendas, quae intellectum communem obfuscant, confusionis nebulas, quanquam non semper tam felici quam in priori fit successu, in propatulo est. Nihilo tamen secius harum cognitionum quaelibet stemmatis sui signum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque distinctae, ob originem vocentur sensitivae, posteriores, utut confusae, maneant intellectuales, quales v. g. sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti. Vereor autor, ne Ill. *Wolffius* per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis *de phaenomenorum* et *noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagatione ad logicas saepenumero minutias averterit.

¶ 8.

Philosophia autem *prima* continens *principia* usus *intellectus puri* est *Metaphysica*. Scientia vero illi *propaedeutica* est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cuius in hac nostra dissertatione specimen exhibemus. Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque *acquisiti*. Huius generis sunt possibilitas, exsistentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt.

§ 9.

Intellectualium duplex potissimum finis est: prior *elencticus*, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a noumenis, et, quanquam scientiam non provehant latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant. Posterior est *dogmaticus*, secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet ontologia, aut psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est Perfectio Noumenon. Haec autem est vel in sensu theoretico*, vel practico talis. In priori est ens summum, *Deus*, in posteriori sensu Perfectio Moralis. *Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia diiudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, uti Shaftesbury et asseclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, *maximum* est mensura communis et principium cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea (quemadmodum ipsius idea reipublicae), et omnium, sub generali perfectionis alicuius notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus nonnisi limitando maximum determinari posse censentur; Deus autem, cum ut ideale perfectionis sit principium cognoscendi, ut realiter exsistens simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi.

§ 10.

Intellectualium non datur (homini) *intuitus*, sed nonnisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem

* Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus.

in concreto. Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, s. ut *singulare*, a mente *cerni* et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest. Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est condicio, sub qua aliquid sensuum nostrorum obiectum esse potest, adeoque, ut condicio cognitionis sensitivae, non est medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensationibus depromptas; ideo conceptus intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis nostrae semper est *passivus*; adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis.

¶ 11.

Quanquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem exprimant: nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones, ceu causata testantur de praesentia obiecti, quod contra idealismum; quatenus autem iudicia spectas circa sensitive cognita, cum veritas in iudicando consistat in consensu praedicati cum subiecto dato, conceptus autem subiecti, quatenus est phaenomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eandem etiam praedicata dentur sensitive observabilia, patet, repraesentationes subiecti atque praedicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam praebere cognitioni verissimae.

¶ 12.

Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt phaenomena; quae autem, cum sensus non tangant, formam tantum singularem sensualitatis continent, per-

tinent ad intuitum purum (i. e. a sensationibus vacuum, ideo autem non intellectualem). Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo* sensus externi in PHYSICA, *deinde* sensus interni in PSYCHOLOGIA empirica. Intuitus autem purus (humanus) non est conceptus universalis s. logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quaelibet cogitantur, ideoque continet conceptus spatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de sensibilibus determinent, non sunt obiecta scientiae, nisi quoad *quantitatem*. Hinc MATHESIS PURA *spatium* considerat in GEOMETRIA, *tempus* in MECHANICA pura. Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis, sed cuius tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii (successive addendo plura et iuxta se simul ponendo), qui est conceptus *numeri*, quem tractat ARITHMETICA. Mathesis itaque pura, omnis nostrae sensitivae cognitionis formam exponens, est cuiuslibet intuitivae et distinctae cognitionis organon; et, quoniam eius obiecta ipsa sunt omnis intuitus non solum principia formalia, sed ipsa *intuitus originarii*, largitur cognitionem verissimam simulque summae evidentiae in aliis exemplar. *Sensualium itaque datur scientia*, quanquam, cum sint phaenomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica; hinc patet, quo sensu, qui e schola Eleatica hauserunt, scientiam phaenomenis denegasse censendi sint.

SECTIO III

DE PRINCIPIIS FORMAE MUNDI SENSIBILIS

§ 13.

PRINCIPIUM formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur *mundus*. Principium formae *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoscit principium obiectivum, h. e. causam aliquam, per quam exsistentium in se est colligatio. Mundus autem, qua-

tenus spectatur ut phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae nisi subiectivum, h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum obiecta (per istorum qualitatem) esse possunt *necessario* pertinere videantur ad idem totum. Quodcunque igitur tandem sit principium formae mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi *actualia*, quatenus in *sensus cadere* posse putantur, ideoque nec immateriales substantias, quae, qua tales, iam per definitionem a sensibus externis omnino excluduntur, nec mundi causam, quae, cum per illam mens ipsa exsistat et sensu aliquo polleat, sensuum obiectum esse non potest. Haec principia formalia *universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et condiciones, bina esse, tempus et spatium, iam demonstrabo.

D 14.
DE TEMPORE

1. *Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus.* Quae enim in sensus incurrunt, utrum simul sint, an post se invicem, nonnisi per ideam temporis repraesentari potest; neque successio gignit conceptum temporis sed ad illum provocat. Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquisita, pessime definitur per seriem actualium *post* se invicem exsistentium. Nam, quid significet vocula *post*, non intelligo, nisi praevio iam temporis conceptu. Sunt enim *post* se invicem, quae exsistunt *temporibus diversis*, quemadmodum *simul* sunt, quae exsistunt *tempore eodem*.

2. *Idea temporis est singularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius eiusdem temporis immensi. Duos annos si cogitas, non potes tibi repraesentare, nisi determinato erga se invicem positu, et, si immediate se non sequantur, nonnisi tempore quodam intermedio sibimet iunctos. Quodnam autem temporum diversorum sit *prius*, quodnam *posterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui concepti-

biles definiri potest, nisi in circulum vitiosum incurrere velis, et mens illud non discernit, nisi per intuitum singularem. Praeterea omnia concipis actualia *in* tempore posita, non *sub* ipsius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *temporis est intuitus*, et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tanquam condicio respectuum in sensibilibus obviorum, est *intuitus* non sensualis, sed *purus*.

4. *Tempus est quantum continuum* et legum continui in mutationibus universi principium. Continuum enim est quantum, quod non constat simplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur nisi relationes absque datis ullis entibus erga se invicem relatis, in tempore, ceu quanto, est compositio, quae, si tota sublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cuius autem compositi, sublata omni compositione, nihil omnino remanet, illud non constat partibus simplicibus. Ergo etc. Pars itaque temporis quaelibet est tempus, et, quae sunt in tempore, simplicia, nempe *momenta*, non sunt partes illius, sed *termini*, quos interiacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, nisi quatenus in illis actualia sibi succedunt; igitur praeter momentum datum necesse est, ut detur tempus, in cuius parte posteriori sit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphysica haec est: *mutationes omnes sunt continuae* s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam. Quia enim status duo oppositi sunt in diversis temporis momentis, inter duo autem momenta semper sit tempus aliquod interceptum, in cuius infinita momentorum serie substantia nec est in uno statuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo: erit in diversis, et sic porro in infinitum.

Celeb. Kaestnerus, hanc Leibnizii legem examini subiecturus, provocat eius defensores*, ut demonstrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli esse*

* Höhere Mechanick, S. 354.

impossibilem, quod utique, concessa lege continuitatis, probari necesse esset. En igitur demonstrationem quaesitam. Denotent literae a b c tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas *a b*, *b c*, *c a*, h. e. totum perimetrum figurae, necesse est, ut per punctum *b* in directione *a b*, per idem autem punctum *b* etiam in directione *b c* moveatur. Cum autem hi motus sint diversi, non possunt esse *simul*. Ergo momentum praesentiae puncti mobilis in vertice *b*, quatenus movetur in directione *a b*, est diversum a momento praesentiae puncti mobilis in eodem vertice *b*, quatenus movetur secundum directionem *b c*. Sed inter duo momenta est tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praesens est, i. e. *quiescit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypothesin. Eadem demonstratio valet de motu per quaslibet rectas, angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, nisi secundum lineam, cuius nulla pars est recta, h. e. curvam, secundum placita Leibnizii.

5. *Tempus non est obiectivum aliquid et reale*, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et *intuitus purus*. Substantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam secundum simultaneitatem, quam successionem, nonnisi per conceptum temporis; ideoque huius notio, tanquam principium formae, istorum conceptibus est antiquior. Quod autem relationes attinet s. respectus quoscunque, quatenus sensibus sunt obvii, utrum nempe simul sint, an post se invicem, nihil aliud involvunt, nisi positus in tempore determinandos, vel in eodem ipsius puncto, vel diversis.

Qui realitatem temporis obiectivam asserunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in exsistendo continuum, absque ulla tamen re exsistente (commentum absurdissimum!), concipiunt, uti potissimum Anglorum philosophi, aut tanquam abstractum reale a successione statuum internorum, uti *Leibnizius* et asseclae statuunt.

Posterioris autem sententiae falsitas, cum circulo vitioso in temporis definitione obvia luculenter semet ipsam prodat, et praeterea *simultaneitatem**, maximum temporis consectarium, plane negligat, ita omnem sanae rationis usum interturbat, quod non motus leges secundum temporis mensuram, sed tempus ipsum, quoad ipsius naturam, per observata in motu aut qualibet mutationum internarum serie determinari postulet, quo omnis regularum certitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aestimare possimus, nisi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum serie*, id inde est, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque est intuitus quidam connatus, adeoque nonnisi sensuum ope actus ille animi, sua sensa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi condicionis loco substernat. *A* enim et *non A* non *repugnant*, nisi *simul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem*, *post se* autem (diversis temporibus) eidem *competere possunt*. Inde possibilitas mutationum nonnisi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, sed vice versa.

6. Quanquam autem *tempus* in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium, qua talium, pertinet, est conceptus verissimus et per omnia possibilia sensuum obiecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis condicio.

* *Simultanea* non sunt ideo talia, quia sibi non succedunt. Nam remota successione tollitur quidem coniunctio aliqua, quae erat per seriem temporis, sed inde non statim oritur *alia* vera relatio, qualis est coniunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde iunguntur eodem temporis momento, quam successiva diversis. Ideo, quanquam tempus sit unius tantum dimensionis, tamen *ubiquitas* temporis (ut cum Newtono loquar), per quam *omnia* sensitive cogitabilia sunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimensionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto. Nam si tempus designes linea recta in infinitum producta, et simultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas: superficies, quae ita generatur, repraesentabit *mundum phaenomenon*, tam quoad substantiam, quam quoad accidentia.

Cum enim simultanea, qua talia, sensibus obvia fieri non possint nisi ope temporis, mutationes autem non sint nisi per tempus cogitabiles: patet, hunc conceptum universalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus observabiles, omnes motus omnesque internas vicissitudines necessario cum axiomatibus de tempore cognoscendis partimque a nobis expositis consentire, quoniam *nonnisi sub hisce condicionibus sensuum obiecta esse et coordinari possunt.* Absonum igitur est, contra prima temporis puri postulata, e. g. continuitatem etc., rationem armare velle, cum legibus consequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius reperitur, ipsaque ratio in usu principii contradictionis huius conceptus adminiculo carere non possit; usque adeo est primitivus et originarius.
7. Tempus itaque est *principium formale mundi sensibilis* absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque unici temporis tractu quasi involuta ac semet determinato positu respicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur totum formale, quod non est pars alterius, h. e. *mundus phaenomenon.*

§ 15.
DE SPATIO

A. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis.* Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat*; sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium ipsum sensibus hauriri non potest.
B. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis *spatia plura*, non

sunt nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum.

C. *Conceptus spatii itaque est intuitus purus*, cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in axiomatibus geometriae et qualibet constructione postulatorum s. etiam problematum mentali animadvertere proclive est. Non dari enim in spatio plures quam tres dimensiones, inter duo puncta non esse nisi rectam unicam, e dato in superficie plana puncto cum data recta circulum describere, etc., non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum velut in concreto *cerni* potest. Quae iaceant in spatio dato unam plagam versus, quae in oppositam vergant, discursive describi s. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt, ideoque, cum in solidis perfecte similibus atque aequalibus, sed discongruentibus, cuius generis sunt manus sinistra et dextra (quatenus solum secundum extensionem concipiuntur) aut triangula sphaerica e duobus hemisphaeriis oppositis, sit diversitas, per quam impossibile est, ut termini extensionis coincidant, quanquam per omnia, quae notis menti per sermonem intelligibilibus efferre licet, sibi substitui possint, patet hic nonnisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse. Hinc geometria principiis utitur non indubitatis solum ac discursivis, sed sub obtutum mentis cadentibus, et *evidentia* in demonstrationibus (quae est claritas certae cognitionis, quatenus assimilatur sensuali) non solum in ipsa est maxima, sed et unica, quae datur in scientiis puris, omnisque *evidentiae* in aliis *exemplar* et medium, quia, cum geometria *spatii relationes* contempletur, cuius conceptus ipsam omnis intuitus sensualis formam in se continet, nihil potest in perceptis sensu externo clarum esse et perspicuum, nisi mediante eodem intuitu, in quo contemplando scientia illa versatur. Ceterum geometria propositiones suas universales non demonstrat obiec-

tum cogitando per conceptum universalem, quod fit in rationalibus, sed illud oculis subiiciendo per intuitum singularem, quod fit in sensitivis.*

D. *Spatium non est aliquid obiectivi* et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed *subiectivum* et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Qui spatii realitatem defendunt, vel illud ut *absolutum* et immensum rerum possibilium *receptaculum* sibi concipiunt, quae sententia, post Anglos, geometrarum plurimis arridet, vel contendunt esse *ipsam* rerum exsistentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem et nonnisi in actualibus cogitabilem, uti, post Leibnizium, nostratum plurimi statuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas absque ullis erga se relatis entibus fingat, pertinet ad mundum fabulosum. Verum qui in sententiam posteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe cum illi nonnisi conceptibus quibusdam rationalibus s. ad noumena pertinentibus offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime absconditis, e. g. quaestionibus de mundo spirituali, de omnipraesentia etc., hi ipsis phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, geometriae, adversa fronte repugnant. Nam ne apertum in definiendo spatio circulum, quo necessario intricantur, in medium proferam, geometriam, ab apice certitudinis deturbatam, in earum scientiarum censum reiiciunt, quarum principia sunt empirica. Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis

* Quod spatium necessario concipiendum sit tanquam quantum continuum, cum facile sit demonstratu, hic praetereo. Inde autem fit, ut simplex in spatio non sit pars, sed terminus. Terminus autem generaliter est id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non est terminus alterius, est *completum* (*solidum*). Terminus solidi est *superficies*, superficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria sunt terminorum genera in spatio, quemadmodum tres dimensiones. Horum terminorum duo (superficies et linea) ipsi sunt spatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum nisi spatium aut tempus.

non inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio nisi arbitrario conficta, et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum rectilineum.

E. Quanquam *conceptus spatii*, ut obiectivi alicuius et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius *respective ad sensibilia quaecunque* non solum est *verissimus*, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum. Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino sensibus sit dabile nisi primitivis spatii axiomatibus eiusque consectariis (geometria praecipiente) conformiter, quanquam horum principium non sit nisi subiectivum, tamen necessario hisce consentiet, quia eatenus sibimet ipsi consentit, et leges sensualitatis erunt leges naturae, *quatenus in sensus cadere potest.* Natura itaque geometriae praeceptis ad amussim subiecta est, quoad omnes affectiones spatii ibi demonstratas, non ex hypothesi ficta, sed intuitive data, tanquam condicione subiectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura sensibus patefieri potest. Certe, nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset), geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret; dubitari enim posset, an ipsa notio haec ab experientia deprompta satis cum natura consentiat, negatis forsitan, a quibus abstracta erat, determinationibus, cuius aliquibus etiam suspicio in mentem incidit. *Spatium* itaque est *principium formale mundi sensibilis* absolute primum non solum propterea, quod nonnisi per illius conceptum obiecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per es-

sentiam non est nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit *universitatis*, h. e. totius, quod non potest esse pars alterius.

COROLLARIUM

En itaque bina cognitionis sensitivae principia, non, quemadmodum est in intellectualibus, conceptus generales, sed intuitus singulares, attamen puri; in quibus, non sicut leges rationis praecipiunt, partes et potissimum simplices continent rationem possibilitatis compositi, sed, secundum exemplar intuitus sensitivi, *infinitum continet rationem partis* cuiusque cogitabilis ac tandem simplicis s. potius *termini*. Nam, nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum *limitando* est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato iam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum sunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari possunt. Nihilo tamen minus sunt *substrata intellectus*, e datis intuitive primis secundum leges logicas consectaria concludentis, maxima qua fieri potest certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *obiecti*, alter *statum* concernit, inprimis *repraesentativum*. Ideo etiam spatium *temporis* ipsius conceptui ceu typus adhibetur, repraesentando hoc per *lineam* eiusque terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *universali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino suis respectibus, nempe spatium ipsum et praeterea accidentia, quae in relationibus spatii comprehensa non sunt, uti cogitationes animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas *constituit condiciones, quibus faventibus secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit*; sic, quid sit impossibile, iudicare non possum, nisi de eodem subiecto *eodem tempore* praedicans *A* et *non A*. Et praesertim, si intellectum advertimus ad experien-

tiam, respectus causae et causati in externis quidem obiectis indiget relationibus spatii, in omnibus autem tam externis quam internis, nonnisi temporis respectu opitulante, quid sit prius, quidnam posterius, s. causa et causatum, edoceri mens potest. Et vel ipsius spatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, nisi illud, relatum ad mensuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipse non est nisi multitudo numerando, h. e. in tempore dato successive unum uni addendo, distincte cognita.

Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum *conceptus* uterque sit *connatus*, an *acquisitus*. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declaranti, non ita temere admittendum est. Verum *conceptus uterque* procul dubio *acquisitus est*, non a sensu quidem obiectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit.

SECTIO IV

DE PRINCIPIO FORMAE MUNDI INTELLIGIBILIS

§ 16.

QUI spatium et tempus pro reali aliquo et absolute necessario omnium possibilium substantiarum et statuum quasi vinculo habent, haud quidquam aliud requiri putant ad concipiendum, quipote exsistentibus pluribus quidam respectus originarius competat, ceu influxuum possibilium condicio primitiva et formae essentialis universi principium. Nam quia, quaecunque exsistunt, ex ipsorum sententia necessario sunt alicubi,

cur sibi certa ratione praesto sint, inquirere supervacaneum ipsis videtur, quoniam id ex spatii, omnia comprehendentis, universitate per se determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, uti iam demonstratum est, subiecti potius leges sensitivas quam ipsorum obiectorum condiciones attineat, si vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, nisi intuitive datam coordinationis universalis possibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaestio, nonnisi intellectui solubilis: *quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur*, *quae intuitive spectata vocatur spatium*. In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat, quonam pacto possibile sit, *ut plures substantiae in mutuo sint commercio* et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur mundus. Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat, naturas, utrum sint materiales an immateriales, sed quoad formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat nexus et inter omnes totalitas.

§ 17.

Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis *non sola ipsarum exsistentia constat*, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est.

Et in hoc quidem consistit influxus physici *πρωτον ψευδος*, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum exsistentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus. A qua macula si hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod uni-

cum reale dici et a quo mundi totum reale, non ideale aut imaginarium dici meretur.

¶ 18.

Totum e substantiis necessariis est impossibile. Quoniam enim sua cuique exsistentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in necessaria non cadit: patet, non solum commercium substantiarum (h. e. dependentiam statuum reciprocam) ex ipsarum exsistentia non consequi, sed ipsis tanquam necessariis competere omnino non posse.

¶ 19.

Totum itaque substantiarum est totum contingentium, et *mundus, per suam essentiam, meris constat contingentibus.* Praeterea nulla substantia necessaria est in nexu cum mundo, nisi ut causa cum causato, ideoque non ut pars cum complementis suis ad totum (quia nexus compartium est mutuae dependentiae, quae in ens necessarium non cadit). Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.

¶ 20.

Substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed *omnia ab uno.* Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum: in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo Unitas *in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno.* Hinc forma universi testatur de causa materiae et nonnisi *causa universorum unica est causa universitatis*, neque est mundi *architectus*, qui non sit simul *creator.*

¶ 21.

Si plures forent causae primae ac necessariae cum suis causatis, eorum opificia essent *mundi*, non *mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem totum; et vice versa si sint plures mundi extra se actuales, dantur plures

causae primae ac necessariae, ita tamen, ut nec mundus unus cum altero, nec causa unius cum mundo causato alterius in ullo sint commercio.
Plures itaque mundi extra se actuales *non per ipsum sui conceptum sunt impossibiles* (uti Wolffius per notionem complexus s. multitudinis, quam ad totum, qua tale, sufficere putavit, perperam conclusit), sed sub sola hac condicione, *si unica tantum exsistat causa omnium necessaria*. Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi*, in sensu strictissimo metaphysico, *extra se possibiles*.

§ 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad causam omnium ipsius partium unicam valet consequentia, ita etiam vice versa a data causa communi omnibus ad nexum horum inter se, adeoque ad formam mundi, similiter procederet argumentatio (quanquam fateor hanc conclusionem mihi non aeque perspicuam videri), nexus substantiarum primitivus non foret contingens, sed *per sustentationem* omnium *a principio communi* necessarius, adeoque harmonia proficiscens ab ipsa earum subsistentia, fundata in causa communi, procederet secundum regulas communes. *Harmoniam* autem talem voco *generaliter stabilitam*, cum illa, quae locum non habet, nisi quatenus status quilibet substantiae individuales adaptantur statui alterius, sit *harmonia singulariter stabilita* et commercium e priori harmonia sit reale et *physicum*, e posteriori autem ideale et *sympatheticum*. Commercium itaque omne substantiarum universi est *externe stabilitum* (per causam omnium communem), et vel generaliter stabilitum per influxum physicum (emendatiorem), vel individualiter ipsarum statibus conciliatum, posterius autem vel per primam cuiusvis substantiae constitutionem *originarie* fundatum, vel *occasione* cuiuslibet mutationis impressum, quorum illud *harmonia praestabilita*, hoc *occasionalismus* audit. Si itaque per sustentationem omnium substantiarum ab uno *necessaria* esset *coniunctio* omnium, qua constituunt unum, commercium substantiarum universale erit per *influxum physicum*, et

mundus totum reale; sin minus, commercium erit sympatheticum (h. e. harmonia absque vero commercio) et mundus nonnisi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demonstratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum est prius.

SCHOLION

Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae metaphysicam decet, promovere fas esset, operae pretium videtur quaedam, quae pertinent ad intuitus sensitivi non solum leges, sed etiam causas, per *intellectum* tantum cognoscendas, indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipsius adspectui non patet in infinitum, nisi *quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita unius.* Hinc non sentit externa, nisi per praesentiam eiusdem causae sustentatricis communis, ideoque spatium, quod est condicio universalis et necessaria compraesentiae omnium sensitive cognita, dici potest OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Causa enim universi non est omnibus atque singulis propterea praesens, quia est in ipsorum locis, sed sunt loca h. e. relationes substantiarum possibiles, quia omnibus intime praesens est.) Porro, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cuius principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu temporis, supponit perdurabilitatem subiecti, cuius status oppositi succedunt, id autem, cuius status fluunt, non durat, nisi sustentetur ab alio: conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis*, in quo sunt et durant omnia, est *causae* generalis *aeternitas phaenomenon.* Verum consultius videtur littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum eiusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Male-

* Temporis momenta non sibi videntur succedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum successionem praemittendum esset; sed per intuitum sensitivum actualia quasi per seriem continuam momentorum descendere videntur.

branchius, cuius sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: *nempe nos omnia intueri in Deo.*

SECTIO V

DE METHODO CIRCA SENSITIVA ET INTELLECTUALIA IN METAPHYSICIS

§ 23.

IN omnibus scientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum (conceptus spatii, temporis et numeri), h. e. in scientia naturali et mathesi, *usus dat methodum*, et tentando atque inveniendo, postquam scientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta est, elucescit, qua via atque ratione incedendum sit, ut fiat consummata et, abstersis maculis tam errorum quam confusarum cogitationum, purior nitescat; perinde ac grammatica post usum uberiorem sermonis, stilus post poëmatum aut orationum elegantia exempla regulis et disciplinae ansam praebuerunt. *Usus* autem *intellectus* in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi *logicus*, h. e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in philosophia pura, qualis est metaphysica, in qua *usus intellectus* circa principia est *realis*, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, *methodus antevertit omnem scientiam*, et, quidquid tentatur ante huius praecepta probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur. Nam, cum rectus rationis usus hic ipsa principia constituat, et tam obiecta quam, quae de ipsis cogitanda sunt, axiomata per ipsius indolem solam primo innotescant, ex-

positio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis, et earum a legibus suppositiciis distincto criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus huius scientiae hoc tempore celebrata non sit, nisi qualem logica omnibus scientiis generaliter praecipit, illa autem, quae singulari metaphysicae ingenio sit accommodata, plane ignoretur, mirum non est, quod huius indaginis studiosi saxum suum Sisypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur. Quanquam autem mihi hic nec animus est nec copia fusius de tam insigni et latissime patenti argumento disserendi, tamen, quae partem huius methodi haud contemnendam constituunt, nempe *sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus solum incautis obrepit in applicatione principiorum, sed ipsa principia spuria sub specie axiomatum effingit, brevibus iam adumbrabo.

¶ 24.

Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.* Nam quia *praedicatum* in quolibet iudicio, intellectualiter enuntiato, *est condicio*, absque qua subiectum cogitabile non esse asseritur, adeoque praedicatum sit cognoscendi principium: si est conceptus sensitivus, non erit nisi condicio sensitivae cognitionis possibilis, adeoque apprime quadrabit in subiectum iudicii, cuius conceptus itidem est sensitivus. At si admoveatur conceptui intellectuali, iudicium tale nonnisi secundum leges subiectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipsa non praedicandum et obiective efferendum, sed *tantum ut condicio, absque qua sensitivae cognitioni conceptus dati locus non est.**

* Fecundus et facilis est huius criterii usus in dinoscendis principiis, quae tantum leges cognitionis sensitivae enuntiant, ab iis, quae praeterea aliquid circa obiecta ipsa praecipiunt. Nam si praedicatum sit conceptus intellectualis, respectus ad subiectum iudicii, quantumvis sensitive cogitatum, denotat semper notam obiecto ipsi competentem. At *si praedicatum sit conceptus sensitivus*, quoniam leges cognitionis sensitivae non sunt condiciones possibilitatis rerum ipsarum,

Quoniam autem praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) *vitium subreptionis*, erit permutatio intellectualium et sensitivorum *vitium subreptionis metaphysicum* (*phaenomenon intellectuatum*, si barbarae voci venia est), adeoque axioma tale *hybridum*, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma subrepticium*. Et ex hisce quidem axiomatibus spuriis prodierunt principia fallendi intellectus per omnem metaphysicam pessime grassata. Ut autem habeamus, quod in promptu sit et luculenter cognoscibile, horum iudiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dinoscamus a genuinis, simulque, si forsan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimasticam, cuius ope, quantum pertineat ad sensitiva, quantum ad intellectualia, aequa fieri possit aestimatio, altius in hanc quaestionem descendendum esse puto.

¶ 25.

En igitur *Principium Reductionis* axiomatis cuiuslibet subrepticii: *si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus* Spatii atque Temporis: *obiective non est enuntiandum et non denotat nisi condicionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est.* Quod eiusmodi axioma sit spurium et, si non falsum, saltim temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subiectum iudicii intellectualiter concipiatur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad condiciones sensitivae co-

de *subiecto* iudicii *intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque obiective enuntiari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate: *quicquid exsistit, est alicubi*, cum praedicatum contineat condiciones cognitionis sensitivae, non poterit de subiecto iudicii, nempe *exsistenti* quolibet, generaliter enuntiari; adeoque formula haec obiective praecipiens falsa est. Verum si convertatur propositio, ita ut praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget verissima, uti: *quicquid est alicubi, exsistit.*

gnitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest. Quod autem intellectus huic subreptionis vitio tam facile subiiciatur, inde est, quia sub patrocinio alius cuiusdam regulae verissimae deluditur. Recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest, prorsus non esse cogitabile*, adeoque impossibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit secundum formam spatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem assequi possumus, accidit, ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus (intuitum purum intellectualem et legibus sensuum exemptum, qualis est divinus, quem Plato vocat ideam, praetereuntes), ideoque omnia possibilia axiomatibus sensitivis spatii ac temporis subiiciamus.

¶ 26.

Omnes autem sensitivarum cognitionum sub specie intellectualium praestigiae, e quibus oriuntur axiomata subrepticia, ad tres species revocari possunt, quarum formulas generales has habeto:

1. Eadem condicio sensitiva, sub qua sola *intuitus* obiecti est possibilis, est condicio ipsius *possibilitatis obiecti*.
2. Eadem condicio sensitiva, sub qua sola *data sibi conferri possunt ad formandum conceptum obiecti intellectualem*, est etiam condicio ipsius possibilitatis obiecti.
3. Eadem condicio sensitiva, sub qua *subsumptio obiecti* alicuius obvii *sub dato conceptu intellectuali* solum possibilis est, est etiam condicio possibilitatis ipsius obiecti.

¶ 27.

Axioma subrepticium PRIMAE classis est: *quicquid est, est alicubi et aliquando.** Hoc vero principio spurio om-

* Spatium et tempus concipiuntur, quasi omnia sensibus ulla ratione obvia in *se* comprehendant. Ideo non datur secundum leges mentis humanae ullius entis intuitus, nisi ut *in spatio ac tempore* contenti. Comparari huic praeiudicio potest aliud, quod proprie non est axio-

nia entia, etiamsi intellectualiter cognoscantur, condicionibus spatii atque temporis in exsistendo adstringuntur. Hinc de substantiarum immaterialium (quarum tamen eandem ob causam nullus datur intuitus sensitivus, nec sub tali forma repraesentatio) locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus aliis quaestiones iactant inanes, et cum sensitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit, ut disceptantium alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur. Est autem immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quanquam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet condiciones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat, intellectum humanum plane fugit, uti vel perspicacissimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter (in literis ad principem quandam Germaniae missis) argute notavit. Cum autem ad entis summi et extramundani conceptum pervenerint, dici non potest, quantum hisce obvolitantibus intellectui umbris ludificentur. *Praesentiam* Dei sibi fingunt *localem*, Deumque mundo involvunt, tanquam infinito spatio simul comprehensum, hanc ipsi limitationem compensaturi, videlicet, localitate quasi *per eminentiam* concepta, h. e. infinita. At in pluribus locis simul esse absolute impossibile est, quia loca diversa sunt extra se invicem, ideoque, quod est in pluribus locis, est extra semet ipsum sibique ipsi externe praesens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, postquam illud non solum legibus cognitionis sensitivae exemerunt, sed ultra mundi terminos ad ipsum ens extramundanum, tanquam condicionem exsistentiae ipsius, transtulerunt,

ma subrepticium, sed ludibrium phantasiae, quod ita exponi posset generali formula: quicquid exsistit, *in illo est spatium et tempus*, h. e. omnis substantia est *extensa* et continuo *mutata*. Quanquam enim, quorum conceptus sunt crassiores, hac imaginandi lege firmiter adstringuntur, tamen facile ipsi perspiciunt, hoc pertinere tantum ad conatus phantasiae, rerum sibi species adumbrandi, non ad condiciones exsistendi.

inextricabili labyrintho sese involvunt. Hinc absonis quaestionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro saeculis condiderit. Facile quidem concipi posse sibi persuadent, quipote Deus praesentia, h. e. actualia *temporis in quo est*, cernat; at quomodo futura, h. e. actualia *temporis in quo nondum est*, prospiciat, difficile intellectu putant. (Quasi exsistentia entis necessarii per omnia temporis imaginarii momenta successive descendat et, parte durationis suae iam exhausta, quam adhuc victurus sit aeternitatem una cum simultaneis mundi eventibus prospiciat.) Quae omnia notione temporis probe perspecta fumi instar evanescunt.

¶ 28.

Secundae speciei praeiudicia, cum intellectui imponant per condiciones sensitivas, quibus mens adstringitur, si in quibusdam casibus ad conceptum intellectualem pertingere vult, adhuc magis se abscondunt. Horum unum est quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius est: *omnis multitudo actualis est dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, posterius: *quicquid est impossibile, sibi contradicit.* In utroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipsam praedicati, neque censetur nota esse subiecti, attamen ut medium inservit conceptui praedicati informando, adeoque ceu condicio afficit conceptum intellectualem subiecti, quatenus nonnisi ipsius subsidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius*, cum omne quantum atque series quaelibet non cognoscatur distincte, nisi per coordinationem successivam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis opitulante tantum hoc conceptu temporis oritur et nunquam pertingit ad completudinem, nisi synthesis absolvi possit tempore finito. Inde est, quod *infinita series* coordinatorum secundum intellectus nostri limites distincte comprehendi non possit, adeoque per vitium subreptionis videatur impossibilis. Nempe secundum leges intellectus puri quaelibet series causato-

rum habet sui *principium*, h. e. non datur regressus in serie causatorum absque termino, secundum leges autem sensitivas quaelibet series coordinatorum habet sui *initium* assignabile, quae propositiones, quarum posterior *mensurabilitatem* seriei, prior *dependentiam* totius involvit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur, quod dato composito substantiali dentur compositionis principia, h. e. simplicia, se adiungit *suppositicium* aliquod, a sensitiva cognitione subornatum, quod nempe in tali composito regressus in partium compositione non detur in infinitum, h. e. quod definitus detur in quolibet composito partium numerus, cuius certe sensus priori non est geminus, adeoque temere illi substituitur. Quod itaque quantum mundanum sit limitatum (non maximum), quod agnoscat sui principium, quod corpora constent simplicibus, sub rationis signo utique certo cognosci potest. Quod autem universum, quoad molem, sit mathematice finitum, quod aetas ipsius transacta sit ad mensuram dabilis, quod simplicium, quodlibet corpus constituentium, sit definitus numerus, sunt propositiones, quae aperte ortum suum e natura cognitionis sensitivae loquuntur, et utcunque ceteroquin haberi possint pro veris, tamen macula haud dubia originis suae laborant.

Quod autem *posterius* concernit *axioma subrepticium*, oritur temere convertendo contradictionis principium. Adhaeret autem huic primitivo iudicio conceptus temporis eatenus, quod, datis *eodem tempore* contradictorie oppositis in eodem, liqueat impossibilitas, quod ita enuntiatur: *quicquid simul est ac non est*, *est impossibile.* Hic, cum per intellectum aliquid praedicetur in casu, qui secundum leges sensitivas datus est, iudicium apprime verum est et evidentissimum. Contra ea, si convertas idem axioma ita ut dicas: *omne impossibile simul est ac non est* s. involvit contradictionem, per sensitivam cognitionem generaliter aliquid praedicas de obiecto rationis, ideoque conceptum intellectualem de possibili aut impossibili subiicis condicionibus cognitionis sensitivae, nempe respectibus temporis, quod quidem de le-

gibus, quibus adstringitur et limitatur intellectus humanus, verissimum est, obiective autem et generaliter nullo modo concedi potest. Nempe noster quidem intellectus *impossibilitatem non animadvertit*, nisi ubi notare potest simultaneam oppositorum de eodem enuntiationem, h. e. tantummodo ubi occurrit contradictio. Ubicunque igitur talis condicio non obvenit, ibi nullum intellectui humano de impossibilitate iudicium vacat. Quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non involvit contradictionem, ideo sit possibile*, temere concluditur, subiectivas iudicandi condiciones pro obiectivis habendo. Hinc tot vana commenta *virium*, nescio quarum, pro lubitu confictarum, quae absque obstaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, seu si mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam, cum *vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae *A* ad *aliud quiddam B* (accidens) tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque possibilitas *non nititur identitate* causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum *non pendet a sola contradictione*. Nullam igitur *vim originariam* ut possibilem sumere licet, nisi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perspicacia eius possibilitas a priori concipi potest.

¶ 29.

Tertiae speciei axiomata subrepticia e condicionibus *subiecto* propriis, a quibus in *obiecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut (quemadmodum fit in iis, quae sunt classis secundae) ad conceptum intellectualem *per sensitive data* sola pateat via, sed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *casum applicari*, h. e. cognosci potest, utrum aliquid sub certo conceptu intellectuali contineatur, necne. Eiusmodi est tritum illud in quibusdam scholis: *quicquid exsistit contingenter, aliquando non exstitit*. Oritur hoc principium suppositicium e penuria intellectus, contingentiae aut necessitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perspicientis. Hinc utrum oppositum alicuius substantiae possi-

bile sit, cum per notas a priori depromptas vix perspiciatur, aliunde non cognoscetur, quam *si eam aliquando non fuisse constet*; et mutationes verius testantur contingentiam, quam contingentia mutabilitatem, ita ut, si nihil in mundo obveniret fluxum et transitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propositio directa cum sit verissima: *quicquid aliquando non fuit, est contingens*, inversa ipsius non indigitat nisi condiciones, sub quibus solis, utrum aliquid exsistat necessario an contingenter, dinoscere licet; ideoque si ceu lex subiectiva (qualis revera est) enuntietur, ita efferri debet: *de quo non constat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae sufficientes per communem intelligentiam non dantur*; quod tandem tacite abit in condicionem obiectivam, quasi absque hoc annexo contingentiae plane locus non sit. Quo facto exsurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quanquam contingenter exsistens, *est sempiternus* h. e. omni tempori simultaneus, ut ideo tempus aliquod fuisse, quo non exstiterit, perperam asseratur.

§ 30.

Accedunt principiis subrepticiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam sensitivae cognitionis maculam affricant, sed quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipsa habeat pro argumentis ab obiecto depromptis, cum tantummodo *per convenientiam* cum libero et amplo intellectus usu, pro ipsius singulari natura, nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea quae superius a nobis enumerata sunt, nituntur rationibus *subiectivis*, verum non legibus sensitivae cognitionis, sed ipsius intellectualis, nempe condicionibus, quibus ipsi facile videtur et promptum perspicacia sua utendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem scio, nondum alibi distincte expositorum, hic coronidis loco mentionem aliquam iniicere. Voco autem *principia convenientiae* regulas illas iudicandi, quibus libenter nos submittimus et quasi axiomatibus inhaeremus, hanc solum ob rationem, quia, *si*

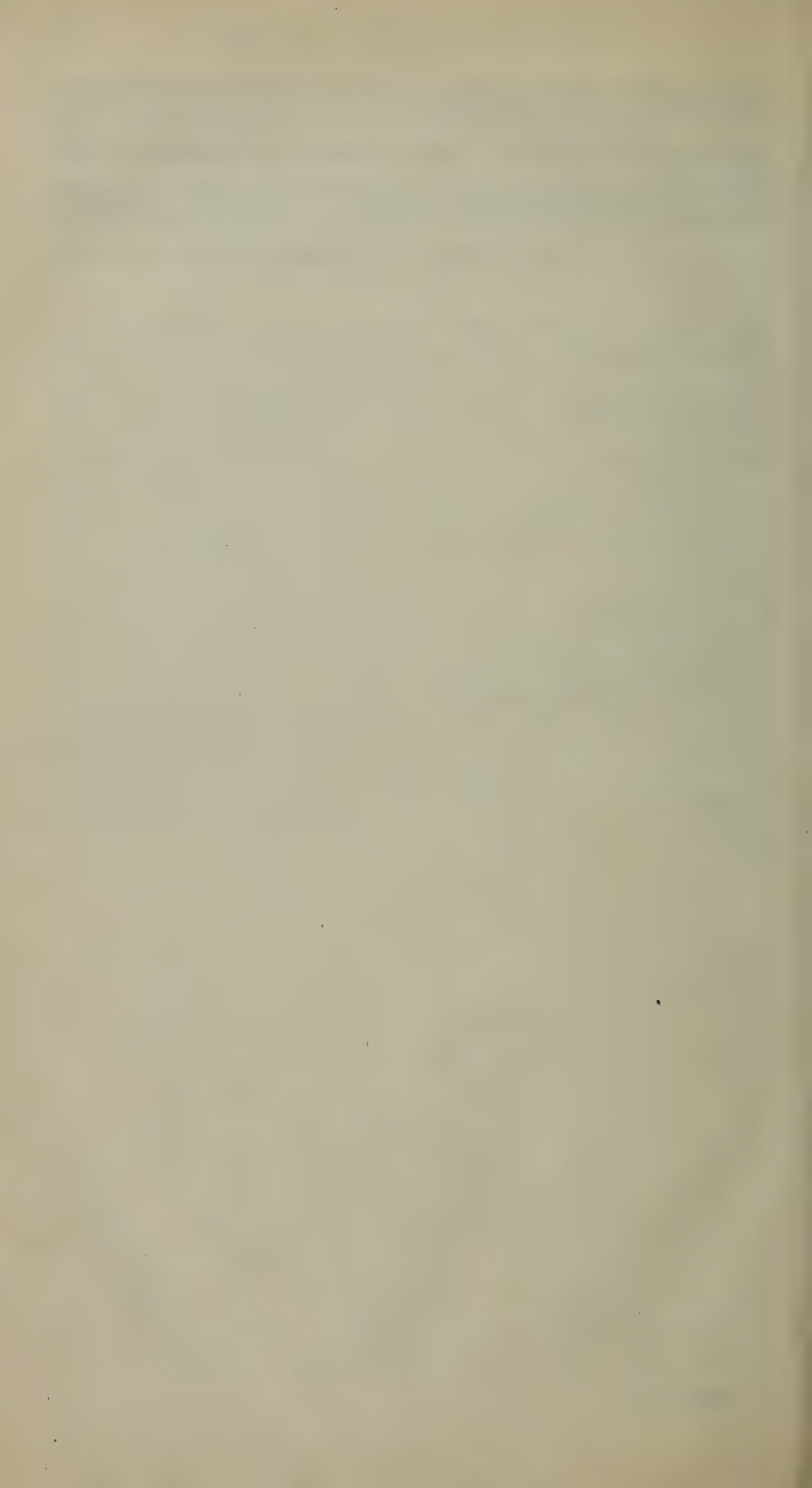
ab iis discesserimus, intellectui nostro nullum fere de obiecto dato iudicium liceret. In horum censum veniunt sequentia. PRIMUM, quo sumimus, *omnia in universo fieri secundum ordinem naturae*; quod quidem principium Epicurus absque ulla restrictione, omnes autem philosophi cum rarissima et non sine summa necessitate admittenda exceptione uno ore profitentur. Ita autem statuimus, non propterea, quod eventuum mundanorum secundum leges naturae communes tam amplam possideamus cognitionem, aut supernaturalium nobis pateret vel impossibilitas, vel minima possibilitas hypothetica, sed quia, si ab ordine naturae discesseris, intellectui nullus plane usus esset, et temeraria citatio supernaturalium est pulvinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparativa*, influxus nempe spirituum, sollicite arcemus ab expositione phaenomenorum, quia, cum eorum natura nobis incognita sit, intellectus magno suo detrimento a luce experientiae, per quam solam legum iudicandi sibi comparandarum ipsi copia est, ad umbras incognitarum nobis specierum et causarum averteretur. SECUNDUM *est favor* ille *unitatis*, philosophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iste canon profluxit: *principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem*; cui suffragamur, non ideo, quia causalem in mundo unitatem vel ratione vel experientia perspiciamus, sed illam ipsam indagamus impulsu intellectus, qui tantundem sibi in explicatione phaenomenorum profecisse videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata descendere ipsi concessum est. TERTIUM eius generis principiorum est: *nihil omnino materiae oriri, aut interire*, omnesque mundi vicissitudines solam concernere formam; quod postulatum, suadente intellectu communi, omnes philosophorum scholas pervagatum est, non quod illud pro comperto aut per argumenta a priori demonstrato habitum sit, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret.

Et haec quidem de methodo, potissimum circa discrimen sensitivae atque intellectualis cognitionis, quae si aliquando curatiori indagatione ad amussim redacta fuerit, scientiae propaedeuticae loco erit, omnibus in ipsos metaphysicae recessus penetraturis immensum quantum profuturaei.

NOTA. Quoniam in postrema hac sectione indagatio methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa sensitiva argumentandi formam propria luce splendeant, nec eam ab exemplis illustrationis causa allatis mutuentur, horum tantummodo quasi in transcursu mentionem inieci. Quare mirum non est, nonnulla ibi audacius quam verius plerisque asserta visum iri, quae utique, cum aliquando licebit esse prolixiori, maius argumentorum robus sibi exposcent. Sic, quae §. 27 de immaterialium localitate attuli, explicatione indigent, quam, si placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. 2. p. 49—52. Anima enim non propterea cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur. *Localitas* itaque illius est *derivativa* et contingenter ipsi conciliata, *non primitiva* atque exsistentiae ipsius adhaerens condicio necessaria, propterea quod quaecunque per se sensuum externorum (quales sunt homini) obiecta esse non possunt, i. e. *immaterialia*, a condicione universali *externe sensibilium*, nempe spatio, plane eximuntur. Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.

XI

PROLEGOMENA ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN METAPHYSIK, DIE ALS WISSENSCHAFT WIRD AUFTRETEN KÖNNEN



DIESE Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandnen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der Tat mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei.

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht wie andre Wissenschaften in allgemeinen und daurenden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß tut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstrieren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswert, indessen daß jede andre Wissenschaft un-

aufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befrägt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urteil anmaßt, weil in diesem Lande in der Tat noch kein sicheres Maß und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, daß nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich jemand die Frage einfallen läßt: ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei. Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmals schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen, ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefaßt machen. Einige werden in stolzem Bewußtsein ihres alten und eben daher für rechtmäßig gehaltenen Besitzes mit ihren metaphysischen Kompendien in der Hand auf ihn mit Verachtung herabsehen; andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen, und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen ließe.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, daß der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht bloß an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerte Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch niemals geschehen, daß es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann*, weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit *Lockes* und *Leibnizens* Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den *David Hume* auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der *Verknüpfung der Ursache und Wirkung* (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung usw.), aus und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er be-

* *Rusticus exspectat, dum defluat amnis; at ille*
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.
Horat.

wies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes notwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive, aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden; und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehende Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als: es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.*

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet; und diese Untersuchung war es wohl wert, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich glücklicher

* Gleichwohl nannte *Hume* eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Wert bei. „Metaphysik und Moral", sagt er (Versuche 4. Teil, Seite 214, deutsche Übers.), „sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel wert." Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloß auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von je her ungünstige Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner *Reid*, *Oswald*, *Beattie* und zuletzt noch *Priestley* den Punkt seiner Aufgabe verfehlten und, indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrenteils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnis unentbehrlich sei, denn dieses hatte *Hume* niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innre Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete *Hume* Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jener nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Gnüge zu tun, sehr tief in die Natur der Vernunft, so fern sie bloß mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu tun, nämlich die Berufung auf den *gemeinen Menschenverstand*. In der Tat ists eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Taten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt

und sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders als eine Berufung auf das Urteil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut. Ich sollte aber doch denken, *Hume* habe auf einen gesunden Verstand eben so wohl Anspruch machen können, als *Beattie* und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Spekulationen versteige, oder, wenn bloß von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl als spekulativer beide, aber jeder in seiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urteile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus bloßen Begriffen, geurteilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin* so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urteil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab. Ich war weit entfernt,

ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.
Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht *Humes* Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie *Hume* besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduktion, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objektive Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte; und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduktion zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Humischen Problems nicht bloß in einem besondern Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte tun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt

vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, daß es der *Ausführung* des Humischen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem *Problem* selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurteilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläuftig ist. Nun gestehe ich, daß es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangels an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntnis selbst zu tun ist, die nicht anders als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Teil von der Weitläuftigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann: so ist die Beschwerde deshalb gerecht, und dieser werde ich durch gegenwärtige *Prolegomena* abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muß als Wissenschaft systematisch und bis zu ihren kleinsten Teilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen, oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte, abgenutzte Er-

kenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, daß man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpaßt; und nichts anders wird der größte Teil der Leser auch von jener Kritik zum voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzusehen, daß es eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den *Humes* Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahndete, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isoliert und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurteil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurteilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts anders zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten; nur daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnisch und kauderwelsch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläuftigkeit des Werks, so fern sie in der Wissenschaft selbst und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit sind Eigenschaften, die zwar der Sache

selbst überaus vorteilhaft sein mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachteilig werden müssen.
Es ist zwar nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als *David Hume*, oder so gründlich und dabei so elegant als *Moses Mendelssohn*; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichele) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu tun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung andern anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverläugnung dazu, die Anlockung einer früheren, günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.
Plane machen ist mehrmals eine üppige prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie gibt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu finden ist; wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuten mag, wenn er nicht bloß wie gewöhnlich eine Deklamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Teil derselben antasten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den andern bestimmt zu haben: weil, da nichts außer derselben ist, was unser Urteil innerhalb berichtigen könnte, jedes Teiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er gegen die übrige in der Vernunft selbst steht, und wie bei dem Gliederbau eines organisierten Körpers der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht *ganz* und bis auf die mindesten Elemente der

reinen Vernunft *vollendet* ist, und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder *alles*, oder *nichts* bestimmen und ausmachen müsse.
Ob aber gleich ein bloßer Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.
Hier ist nun ein solcher *Plan* nach vollendetem Werke, der nunmehr nach *analytischer Methode* angelegt sein darf, da das *Werk* selbst durchaus nach *synthetischer Lehrart* abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Artikulationen, als den Gliederbau eines ganz besondern Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken: daß es eben nicht nötig sei, daß jedermann Metaphysik studiere, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und daß man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen andern Gegenstand verwenden müsse; daß aber derjenige, der Metaphysik zu beurteilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Gnüge tun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, daß er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt—denn abweisen kann er sie nicht—, und daß endlich die so beschrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da alle, die in Ansehung aller andern Wissenschaften ein behutsames Stillschwei-

gen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreust entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen ächte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.
Virg.

VORERINNERUNG VON DEM EIGENTÜMLICHEN ALLER METAPHYSISCHEN ERKENNTNIS

¶ 1

VON DEN QUELLEN DER METAPHYSIK

WENN man eine Erkenntnis als *Wissenschaft* darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also *eigentümlich* ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des *Objekts* oder der *Erkenntnisquellen* oder auch der *Erkenntnisart* oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die *Quellen* einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende, Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also *reine philosophische Erkenntnis* heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik d. r. V. Seite 543 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugtuend ist dargestellt worden.—So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

§ 2

VON DER ERKENNTNISART, DIE ALLEIN METAPHYSISCH HEISSEN KANN

a)

VON DEM UNTERSCHIEDE SYNTHETISCHER UND ANALYTISCHER URTEILE ÜBERHAUPT

METAPHYSISCHE Erkenntnis muß lauter Urteile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß *erläuternd sind* und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder *erweiternd* und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die erstern werden *analytische*, die zweiten *synthetische* Urteile genannt werden können.

Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöset, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher ein synthetisches Urteil heißen.

b)

DAS GEMEINSCHAFTLICHE PRINZIP ALLER ANALYTISCHEN URTEILE IST DER SATZ DES WIDERSPRUCHS

ALLE analytische Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein, oder nicht. Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriffe des Subjekts gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden; eben so wird sein Gegenteil in einem analytischen, aber verneinenden Urteile notwendig von dem Subjekt verneint und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.
Eben darum sind auch alle analytische Sätze Urteile *a priori*, wenn gleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieser Körper gelb und Metall sei: denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts tun als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wornach anders umzusehen.

c)

SYNTHETISCHE URTEILE BEDÜRFEN EIN ANDERES PRINZIP ALS DEN SATZ DES WIDERSPRUCHS

ES gibt synthetische Urteile *a posteriori*, deren Ursprung empirisch ist; aber es gibt auch deren, die *a priori* gewiß sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, daß sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs, allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit *dem Satze des Widerspruchs gemäß* abgeleitet wer-

den müssen; denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urteile zuvor unter Klassen bringen.

1. *Erfahrungsurteile* sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der *Notwendigkeit* des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2. *Mathematische Urteile* sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruches fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan so schränke ich meinen Satz auf die *reine Mathematik* ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht em-

pirische, sondern bloß reine Erkenntnis *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz 7 + 5 = 12 ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keinesweges dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke; und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger oder (wie *Segner* in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz 7 + 5 = 12 und tut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsern Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genom-

men werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z. B. $a=a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a+b)>a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserm Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir *sollen* nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu *denken sollen*, sondern was wir *wirklich* in *ihm*, obzwar nur dunkel, *denken*; und da zeigt sich, daß das Prädikat jenem Begriffe zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen *mathematischen* Erkenntnis von aller andern Erkenntnis *a priori* ist, daß sie durchaus *nicht aus Begriffen*, sondern jederzeit nur durch die Konstruktion der Begriffe (Kritik S. 543) vor sich gehen muß. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm korrespondierende Anschauung enthält, hinausgehen muß: so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch, entspringen und sind daher insgesamt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachteil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. *Hume*, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntnis *a priori* zu werfen, in welchem sich

der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz andern Prinzipien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs; und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloß *analytische* Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrtum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachteilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urteile weit über seinen metaphysischen Begriff der Kausalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese mußte er eben so wohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysische Sätze keinesweges auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiomen der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu tun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert; denn die Streiche, welche der letztern zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte: und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muß *zur Metaphysik gehörige* von eigentlich *metaphysischen* Urteilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urteilen aus, auf die der Zweck der Wis-

senschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urteile, die aus der bloßen Zergliederung derselben entspringen, auch notwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existiert usw., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urteile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes andern, auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elastizität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urteil eigentümlich metaphysisch: denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigentümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen andern Verstandeserkenntnissen gemein hat, muß unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigentümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Prinzipien gesammlet hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von großem Werte; auch kann dieselbe als ein besonderer Teil (gleichsam als *philosophia definitiva*), der lauter analytische, zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der Tat haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu tun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu wel-

chem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urteile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist, als in jeder andern Erkenntnisart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung bloß deutlich zu machen sucht. Allein die *Erzeugung* der Erkenntnis *a priori* sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori* und zwar im philosophischen Erkenntnisse machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

¶ 3
ANMERKUNG ZUR ALLGEMEINEN EINTEILUNG DER URTEILE IN ANALYTISCHE UND SYNTHETISCHE

DIESE Einteilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr *klassisch* zu sein; sonst wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urteile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber außer ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt, suchten, diese Einteilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten und wie der berühmte *Wolff*, oder der seinen Fußstapfen folgende scharfsinnige *Baumgarten* den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in *Lockes* Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Einteilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück ¶ 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urteilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urteile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subjekt (synthetische Urteile), so gesteht er ¶ 10, daß unsere Erkenntnis (*a priori*) von der letztern sehr enge und beinahe gar

nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntnis sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal *Hume* Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.

DER PROLEGOMENEN ALLGEMEINE FRAGE: IST ÜBERALL METAPHYSIK MÖGLICH?

¶ 4

WÄRE Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich; könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen: so wäre diese Frage unnötig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich *wie sie möglich sei*, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen. Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen *Euklid* vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntnis eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus

Prinzipien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiß sind und niemals gestritten worden; aber diese sind insgesamt analytisch und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphysik, als die Erweiterung der Erkenntnis, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll (§ 2 litt. c). Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt: so geratet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst, oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skeptizismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewalttätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befrug man bloß seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewisser Maße schon geübt war, weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen: und so schwamm Metaphysik oben auf wie Schaum, doch so, daß so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufsammleten, wobei andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, daß sie die vergebliche Mühe der erstern belachten.

Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer er-

laubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: *Ist überall Metaphysik möglich*? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch *problematischen* Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden. In der *Kritik der reinen Vernunft* bin ich in Absicht auf diese Frage *synthetisch* zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgend ein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. *Prolegomena* sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu tun habe, um eine Wissenschaft wo möglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also *analytisch* sein.

Es trifft sich aber glücklicher Weise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft *wirklich* sei, wir doch mit Zuversicht sagen kön-

nen, daß gewisse reine synthetische Erkenntnis *a priori* wirklich und gegeben sei, nämlich *reine Mathematik* und *reine Naturwissenschaft*; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige, wenigstens *unbestrittene* synthetische Erkenntnis *a priori* und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur *wie sie möglich sei*, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

PROLEGOMENA
ALLGEMEINE FRAGE:
WIE IST ERKENNTNIS AUS REINER VERNUNFT MÖGLICH?

§ 5

WIR haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a posteriori*, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besondern Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß, weil sie auf anderen Prinzipien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß.

Wir dürfen aber die *Möglichkeit* solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren gnug und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunft-

erkenntnis wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch *untersuchen* und fragen, *wie* diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präzision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?

Ich habe sie oben der Popularität zu Gefallen etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntnis aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich dieses Mal ohne Nachteil der gesuchten Einsicht wohl tun konnte: weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu tun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, daß, wenn wir hier von Erkenntnis aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.*

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so großem Schein vortragen, Schlüsse auf

* Es ist unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkenntnis nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon klassisch gewordne Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung geraten sollte. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel gibt; und sie könnte besser die *regressive* Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder *progressiven* heißen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Hauptteil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörige Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien.

Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen; wenn er nicht vorher jene Frage hat gnugtuend beantworten können, so habe ich Recht zu sagen: es ist alles eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft und maßest dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloß gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgibst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst du nun hiezu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht. *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi. Horat.*

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich; und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, daß man sich nicht einmal hat einfallen lassen, daß so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, daß eine gnugtuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläuftigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muß ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten; welches dem *David Hume* wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagt der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen andern

damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser *notwendig* zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Notwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntnis *a priori* ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendiert, bis sie die Frage: *Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?* gnugtuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Kreditiv, welches sie vorzeigen müßten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts anders erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäfte nicht als *Wissenschaft*, sondern als eine *Kunst* heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht ver-

wehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu *mutmaßen*, geschweige etwas zu *wissen*, sondern nur etwas (nicht zum spekulativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht tun, sondern lediglich zum praktischen) *anzunehmen*, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht tun: denn diese wollen spekulative Philosophen sein, und da, wenn es um Urteile *a priori* zu tun ist, man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird eben dadurch als notwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Mutmaßungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, daß die ganze Transszendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht, selbst nichts anders als bloß die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transszendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Teil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen und muß also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, daß eine ganze und zwar aller Beihilfe aus andern beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nötig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind: so können wir uns nur auf zwei *Wissenschaften* der

theoretischen Erkenntnis (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich *reine Mathematik* und *reine Naturwissenschaft*; denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntnis *a priori* vorkäme, die Wahrheit oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte *in concreto*, d. i. *ihre Wirklichkeit*, zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäfte sehr, in welchem die allgemeine Betrachtungen nicht allein auf Fakta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nötig, das, was sie veranlaßt und als bloß natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntnis *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaßen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft, unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen; und so wird die transszendentale Hauptfrage, in vier andere Fragen zerteilt, nach und nach beantwortet werden.

1. *Wie ist reine Mathematik möglich?*
2. *Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?*
3. *Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?*
4. *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*

Man sieht, daß, wenn gleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigentümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, vermittelst der Tat selbst zu erforschen und auszumessen;

wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenn gleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen und, indem sie einer höheren Frage, wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs, Licht verschaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

DER TRANSSZENDENTALEN HAUPTFRAGE ERSTER TEIL

WIE IST REINE MATHEMATIK MÖGLICH?

¶ 6

HIER ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist. „Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich *a priori* zu Stande zu bringen?" Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrungen fußt, noch fußen kann, nicht irgend einen Erkenntnisgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleißig nachspürte?

¶ 7

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher *in der Anschauung* und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann; daher ihre Urteile jederzeit *intuitiv* sind, an statt daß Philosophie sich mit *diskursiven* Urteilen, *aus bloßen Begriffen*, begnügen muß und

ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik gibt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muß ihr irgend *eine reine Anschauung* zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie *konstruieren* kann.* Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung tun; nur mit dem Unterschiede: daß im letztern Falle das synthetische Urteil *a priori* gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen notwendig angetroffen werden muß, indem sie als Anschauung *a priori* mit dem Begriffe *vor aller Erfahrung* oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§ 8

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: *wie ist es möglich, etwas a priori anzuschauen?* Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori ursprünglich* anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht An-

* Siehe Kritik S. 543.

schauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, daß wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Größe, von Ursache usw.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann *Anschauung* des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

ℂ 9

Müßte unsre Anschauung von der Art sein, daß sie Dinge vorstellte, *so wie sie an sich selbst sind*, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde: denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntnis *a priori* stattfinde, *wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde*. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: daß Sätze, die bloß diese Form der sinnlichen Anschauung

betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden, imgleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unsrer Sinne betreffen können.

§ 10

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objekte nur erkennen, wie sie uns (unsern Sinnen) *erscheinen* können, nicht wie sie an sich sein mögen; und diese Voraussetzung ist schlechterdings notwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt, oder, im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urteilen, die zugleich als apodiktisch und notwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern nur synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu tun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urteilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raumes zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind bloß Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden kön-

nen, aber eben dadurch, daß sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, vorhergehen müssen, und denen gemäß Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

¶ 11

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöset. Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntnis *a priori* nur dadurch möglich, daß sie auf keine andere als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anders als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der Tat allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori* und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, so bald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloß für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. *a priori*, vorgestellt werden.

¶ 12

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich not-

wendige Verfahren der Geometern ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daß sie einander decken, welches offenbar nichts anders als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist; und diese Anschauung muß rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsre Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargetan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist; daß man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen (*in indefinitum*), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kann, nämlich so fern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetische und apodiktisch geltende Sätze möglich machen; und daher erklärt unsere transszendentale Deduktion der Begriffe von Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion, und ohne daß wir annehmen, ,,alles, was unsern Sinnen gegeben werden mag (den äußeren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschauet, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist'', zwar eingeräumt, aber keinesweges eingesehen werden könnte.

¶ 13

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurteilen frei, vermuten, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloßen Formen unsrer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden, (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der Tat verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen unerachtet jener völligen inneren Übereinstimmung doch eine solche Verschiedenheit im äußeren Verhältnis, daß sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen läßt; z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine *innere* Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältnis im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im

Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine innre Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten unerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht kongruieren); der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußeren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinne), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

ANMERKUNG I

Die reine Mechanik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objektive Realität haben, daß sie bloß auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsre

sinnliche Vorstellung keinesweges eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern daß sie notwendiger Weise vom Raume und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äußeren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äußerer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objekte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses samt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für bloße Erdichtung halten und ihm keine objektive Gültigkeit zutrauen, weil man gar nicht einsieht, wie Dinge notwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten. Wenn aber dieses Bild oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen: daß alle äußere Gegenstände unsrer Sinnenwelt notwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äußerer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als bloße Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein be-

merkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, so fern sie bloß den Raum beträfen, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen; da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objekte aus einfachen Teilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keinesweges bestehen kann. Sie erkannten nicht: daß dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst, möglich mache; daß dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei; daß alle Gegenstände im Raume bloße Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unsrer sinnlichen Anschauung seien, und, da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äußern Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese notwendig und auf das präziseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjektiven Grundlage aller äußern Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst, zieht, zusammen stimmen müssen. Auf solche und keine andre Art kann der Geometer wider alle Schikanen einer seichten Metaphysik wegen der ungezweifelten objektiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

ANMERKUNG II

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der

Verstand schauet nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren nirgend anders, als bloß in unsern Gedanken". Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.

Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor *Lockes* Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack usw. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die

übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt usw.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb weil ich finde, daß noch mehr, *ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen*, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealism enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen: daß die Vorstellung vom Raume nicht bloß dem Verhältnisse, was unsre Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig als daß die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

ANMERKUNG III

Hieraus läßt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: ,,daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde". Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit bloß in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur

ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne affizieren, und also, daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser notwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsetzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurteilung aber auf dem Verstande, und es frägt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntnis den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, daß diese sub-

jektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten und unsre Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntnis in einer Erfahrung verknüpfen: so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande und nicht ihren Ursprung an. Eben so wenn ich alle Vorstellungen der Sinne samt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen und die letztern für eine bloße Form der Sinnlichkeit halte, die außer ihr an den Objekten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung: so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum, oder ein Schein enthalten, daß ich sie für bloße Erscheinungen halte; denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume eben so wohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloße Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äußeren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenhei-

ten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinnen möchten nun auch anders eingerichtet sein und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?), alsdenn kann ein wichtiger Irrtum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine bloß meinem Subjekt anhängende Bedingung der Anschauung der Dinge war und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloßen Scheine mache, daß sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sicheren und zu verhüten, daß sie nicht für bloßen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, bloße selbstgemachte Hirngespinste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat, korrespondierte, und also Geometrie selbst ein bloßer Schein sei; dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese bloße Erscheinungen sind, von uns hat dargetan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, daß diese meine Prinzipien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in bloßen Schein verwandeln sollten, daß sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transszendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von je her getäuscht und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch bloße Vorstellungen

sind, für Sachen an sich selbst nahm; woraus alle jene merkwürdige Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiter hin Erwähnung tun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: daß Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transszendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsre sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit etwas mehr als bloß Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstelle, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein; und meine Protestation wider alle Zumutung eines Idealism ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urteilen, sondern bloß am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transszendentalen Idealisms gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des *Cartes* (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach *Cartesens* Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals gnugtuend beantwortet werden könnte) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des *Berkeley* (wowider und andre ähnliche Hirngespinste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich

den Idealism in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen *Erscheinungen* habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transszendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der Tat verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln: mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den *träumenden* Idealism nennen zum Unterschiede von dem vorigen, der der *schwärmende* heißen mag, welche beide durch meinen sonst sogenannten transszendentalen, besser *kritischen* Idealism haben abgehalten werden sollen.

DER TRANSSZENDENTALEN HAUPTFRAGE ZWEITER TEIL

WIE IST REINE NATURWISSENSCHAFT MÖGLICH?

§ 14

NATUR ist das *Dasein* der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge *an sich selbst* bedeuten, so würden wir sie niemals weder *a priori* noch *a posteriori* erkennen können. Nicht *a priori*; denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze)

geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten; sie müßten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen; alsdann aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntnis der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung *Gesetze,* unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müßten diese, so fern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch außer meiner Erfahrung ihnen *notwendig* zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasei, und wie es sei, niemals aber, daß es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§ 15

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Notwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Prinzipien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch bloß diskursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Teil der reinen Naturerkenntnis ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig

ist: als der Begriff der *Bewegung*, der *Undurchdringlichkeit* (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der *Trägheit* u. a. m., welche es verhindern, daß sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heißen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äußerer Sinne, also gibt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung, denn die muß die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äußerer Sinne oder den des innern Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: *daß die Substanz bleibt* und beharrt, daß *alles, was geschieht*, jederzeit *durch eine Ursache* nach beständigen Gesetzen vorher *bestimmt sei*, usw. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es gibt also in der Tat eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: *wie ist sie möglich*?

§ 16

Noch nimmt das Wort *Natur* eine andre Bedeutung an, die nämlich das *Objekt* bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die *Gesetzmäßigkeit* der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also, *materialiter* betrachtet, ist der *Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung*. Mit dieser haben wir es hier nur zu tun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nötigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deren Natur wir uns also lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen, oder bloße Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntnis wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu tun,

sondern mit der Naturerkenntnis, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§ 17

Das *Formale* der Natur in dieser engern Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung und, so fern sie *a priori* erkannt wird, die *notwendige* Gesetzmäßigkeit derselben. Es ist aber eben dargetan: daß die Gesetze der Natur an Gegenständen, so fern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein), sondern bloß mit Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntnis *a priori* die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit *der Dinge* als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit *der Erfahrung* selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andre Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen Naturerkenntnis (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahr-

nehmungsurteil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht, muß eine Ursache haben.
Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wohl *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntnis derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studieren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeine (obgleich subjektive) Gesetze erforschen, unter denen allein ein solches Erkenntnis als Erfahrung (der bloßen Form nach) möglich ist, und darnach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen Natur als *Gegenstand* der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Mißverstand geraten können und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.
Wir werden es also hier bloß mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu tun haben und daraus die Natur als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen, daß ich hier nicht die Regeln der *Beobachtung* einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus; also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze *a priori* und gäben keine reine Naturwissenschaft; sondern wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§ 18

Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urteile, so fern sie objektive Gültigkeit haben, sind ERFAHRUNGSURTEILE; die aber, so *nur subjektiv gültig* sind, nenne ich bloße WAHRNEHMUNGSURTEILE. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die erstern aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, *im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe*, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil *objektiv gültig* ist.

Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile: sie gelten bloß für uns, d. i. für unser Subjekt, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und eben so für jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts anders, als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist), so müssen wir es auch für objektiv halten, d. i. daß es nicht bloß eine Beziehung der

Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

ℭ 19

Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurteile ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloß von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urteile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unsrer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.

Wir wollen dieses erläutern: daß das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermut widrig sei*, sind bloß subjektiv

* Ich gestehe gern, daß diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurteile vorstellen, die jemals Erfahrungsurteile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu täte, weil sie sich bloß aufs Gefühl, welches jedermann als bloß subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen

gültige Urteile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit oder jeder andre es eben so wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt, nämlich mich selbst und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung, aus und sollen daher auch nicht vom Objekte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurteile. Eine ganz andere Bewandtnis hat es mit dem Erfahrungsurteile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urteile als objektiv gültige aus; als z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urteil zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurteil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein gültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse.

§ 20

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (*perceptio*), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urteilen (das bloß dem Verstande zukommt). Dieses Urteilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und in einem

und also auch niemals objektiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urteile geben, was bloß subjektiv gültig ist und in sich keinen Grund zur notwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Objekt enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurteile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurteile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloß ein Wahrnehmungsurteil und hat so fern nur subjektive Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung gnug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtsein der letzteren in einem Bewußtsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts tut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumiert ist, z. B. die der Luft in Ansehung des Urteilens überhaupt, nämlich daß der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältnis des Antezedens zum Konsequens in einem hypothetischen Urteile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urteilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urteil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurteil ein Urteil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert: daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumiert werde; z. B. die Luft gehört unter den

Begriff der Ursache, welcher das Urteil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.* Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung als bloß zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehrern meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig, sondern als dazu *notwendig* gehörig vorgestellt; und das Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und dadurch allererst Erfahrungsurteil, daß gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloß respektive auf einander in meinem Subjekte, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetische Urteile, so fern sie objektiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus bloßen Anschauungen bestehen, die bloß, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urteil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogene Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus,

* Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne *erwärmt* den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme *notwendig* verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv, und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumiert werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *iudicia plurativa*)*, zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§ 21

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, so fern sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urteilen überhaupt gehört, und die verschiedene Momente des Verstandes in denselben in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind als Begriffe von Anschauungen überhaupt, so fern diese in Ansehung eines oder des andern dieser Momente zu Urteilen an sich selbst, mithin notwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hiedurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntnis ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts anders als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reine Verstandesbegriffe subsumieren.

* So wollte ich lieber die Urteile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urteilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nötig, wenn die logische Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

Logische Tafel
der Urteile.

1.

Der Quantität nach
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.	3.
Der Qualität nach	*Der Relation nach*
Bejahende	Kategorische
Verneinende	Hypothetische
Unendliche	Disjunktive

4.

Der Modalität nach
Problematische
Assertorische
Apodiktische.

Transszendentale Tafel
der Verstandesbegriffe.

1.

Der Quantität nach
Einheit (das Maß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze)

2.	3.
Der Qualität	*Der Relation*
Realität	Substanz
Negation	Ursache
Einschränkung	Gemeinschaft

4.

Der Modalität
Möglichkeit
Dasein
Notwendigkeit.

Reine physiologische Tafel
allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.
Axiomen
der Anschauung

2.
Antizipationen
der Wahrnehmung

3.
Analogien
der Erfahrung

4.
Postulate
des empirischen Denkens
überhaupt.

¶ 21 [a]

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urteilen, die lediglich ein Geschäfte des Verstandes sind. Diejenige Urteile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurteile. Denn in einem Fall würde das Urteil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind; in dem letztern Falle aber sollen die Urteile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die bloße Wahrnehmung, deren Gültigkeit bloß subjektiv ist, enthält. Das Erfahrungsurteil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urteile etwas hin-

zufügen, was das synthetische Urteil als notwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts anders sein als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebne logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann.

§ 22

Die Summe hievon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subjekt und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt und ist notwendig oder objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken so viel als Urteilen, oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen. Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden; oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig, vereinigt werden. Die logische Momente aller Urteile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Dienen aber eben dieselbeh als Begriffe, so sind sie Begriffe von der *notwendigen* Vereinigung derselben in einem Bewußtsein, mithin Prinzipien objektiv gültiger Urteile. Diese Vereinigung in einem Bewußtsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, so fern dieselbe notwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenige, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumiert werden, ehe sie zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die syn-

thetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.*

§ 23

Urteile, so fern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so fern sie die Vereinigung als notwendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und so fern keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr bloß die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurteile über diejenige sind, welche die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urteil objektiv-gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.
Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unsrer vorliegenden zweiten Frage liegt: *Wie ist reine Naturwissenschaft möglich*?, aufgelöset. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannte formale Bedingungen aller Urteile überhaupt, mithin

* Wie stimmt aber dieser Satz, daß Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze, daß Erfahrung als Erkenntnis *a posteriori* bloß zufällige Urteile geben könne? Wenn ich sage: Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurteile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muß die Kritik im Abschnitte von der transszendentalen Urteilskraft Seite 152 u. f. nachgesehen werden.

aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und notwendigen Urteilen enthalten, eben darum ein transszendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumiert werden, ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§ 24

Der erste* jener physiologischen Grundsätze subsumiert alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der *Größe* und ist so fern ein Prinzip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumiert das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff *der Größe*, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit *enthielte*, ob sie gleich den ihr korrespondierenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Größe hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsternis, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grad der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewußtsein und dem völligen Unbewußtsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher

* Diese drei auf einander folgende Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem, stärkerem überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung; weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, antizipieren kann vermittelst des Grundsatzes, daß sie alle insgesamt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik (*mathesis intensorum*) auf Naturwissenschaft ist.

¶ 25

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch und kann niemals objektiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntnis in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde liegt, oder zweitens, so fern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit, angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache, oder, so fern das Zugleichsein objektiv, d. i. durch ein Erfahrungsurteil, erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumiert werden, und so liegen Grundsätze *a priori* objektiv gültigen, obgleich empirischen Urteilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, so fern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurteilen die Erkenntnis der Übereinstimmung und Verknüpfung: nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfah-

rung, als vielmehr ihr Verhältnis zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beides in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält; welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§ 26

Obgleich die dritte *aus der Natur des Verstandes selbst* nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andre erhebt, die *von den Sachen selbst* auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist, oder nur künftig versucht werden mag: nämlich daß in ihr alle synthetische Grundsätze *a priori* vollständig und nach einem Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so daß man gewiß sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr größtes Verdienst.
Man muß auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntnis *a priori* entdeckt und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muß, wenn sie nicht mißverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich daß sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, so fern sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht: daß Dinge *an sich selbst* eine Größe, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Akzidenzen in einer Substanz usw. enthalte; denn das kann niemand beweisen,

weil eine solche synthetische Verknüpfung aus bloßen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: daß alle Dinge nur *als Gegenstände der Erfahrung* unter den genannten Bedingungen notwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine spezifisch eigentümliche Beweisart derselben: daß die gedachte Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältnis, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objektiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurteile von bloßen Wahrnehmungsurteilen unterscheiden, bezogen werden. Dieses geschieht dadurch: daß die Erscheinungen als bloße Anschauungen, *welche einen Teil von Raum und Zeit einnehmen*, unter dem Begriff der Größe stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt; daß, so fern die Wahrnehmung außer der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen Grad haben müsse, so fern sie nämlich selbst *keinen Teil von Raum oder Zeit einnimmt**, aber

* Die Wärme, das Licht usw. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben so groß, als in einem großen; eben so die innere Vorstellungen, der Schmerz, das Bewußtsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Größe hier in einem Punkte und in einem Augenblicke eben so groß als in jedem noch so großen Raume oder Zeit. Grade sind also größer, aber nicht in der Anschauung, sondern der bloßen Empfindung nach oder auch der Größe des Grundes einer Anschauung und können nur durch das Verhältnis von 1 zu 0, d. i. dadurch daß eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Größen geschätzt werden (*quantitas qualitatis est gradus*).

doch der Übergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist; mithin, obzwar Empfindung als die Qualität der empirischen Anschauung in Ansehung dessen, worin sie sich spezifisch von andern Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt als Größe der Wahrnehmung intensiv von jeder andern gleichartigen unterschieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muß der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts anders als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach notwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objektiv-gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung *der Dinge* an sich selbst, sondern der *Wahrnehmungen* und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Notwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori*), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objektiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier als in Prolegomenen nicht anführen, als nur daß ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a*

priori vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem bloßen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurteilen.

§ 27

Hier ist nun der Ort, den *Humischen* Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Kausalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu: daß wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Notwendigkeit, darin einsehen, daß dem Dasein der Dinge ein Subjekt zum Grunde liege, daß selbst kein Prädikat von irgend einem anderen Dinge sein könne, ja sogar daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen daß eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm und so wechselseitig könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene, abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar notwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als bloß aus der Erfahrung entlehnt und die Notwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung fest stehen und ihre ungezweifelte objektive Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§ 28

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existieren oder

als Ursache wirken oder mit andern (als Teile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muß, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserm Verstande und zwar in Urteilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: daß Vorstellungen in einer Art Urteile als Subjekt in Beziehung auf Prädikate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Teile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntnis ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori*: daß, ohne die Vorstellung eines Objekts in Ansehung eines oder des andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntnis, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten; und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, daß er in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz oder der Ursache oder (im Verhältnis gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntnis der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urteile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge als Gegenstände der Erfahrung unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumiert werden. Und da ist es klar, daß ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumieren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

¶ 29

Um einen Versuch an *Humes* problematischem Begriff (diesem seinem *crux metaphysicorum*), nämlich dem Be-

griffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urteils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntnis als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt, daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt; und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urteils zu bedienen und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange gnug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Notwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloß eine subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muß er als notwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen und zwar nicht als geltend bloß von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also notwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur bloßen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt sehr wohl ein: die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber als einer Ursache sehe ich gar nicht ein und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich daß diese nur eine objektivgültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, so fern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann.

§ 30

Daher haben auch die reine Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der

Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (*noumena*) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserm Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen ohne objektive Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen, oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermutung des Urhebers ausfallende Auflösung des *Humischen* Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori* und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit als Gesetzen des Verstandes, doch so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung *Hume* sich niemals einfallen ließ.

Hieraus fließt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „Alle synthetische Grundsätze *a priori* sind nichts weiter als Prinzipien möglicher Erfahrung" und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als bloße Erscheinungen gehen können und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Prinzipien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können.

§ 31

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher kühn gnug, aber jederzeit blind über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, daß das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenige nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmäßigen und natürlichen, aber zum bloßen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmte Grenzen kannten, noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.
Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischen Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht bloß vermutet, sondern auch gewußt und eingesehen: „daß wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können“. Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprinzipien allmählich abfrägt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaßten, wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in

das Feld der Hirngespinste zu geraten. Auch ist er gemeiniglich tief gnug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles bloß für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermutung oder Analogie ausgibt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich gibt.

¶ 32

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (*phaenomena*), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (*noumena*), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduktion schließt dergleichen Dinge (*noumena*) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes

wissen, noch wissen können, weil unsere reine Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und, so bald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§ 33

Es ist in der Tat mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches in Ansehung der Anlockung zu einem transszendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein daß unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der Handlung, der Realität usw. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der Tat auf Dinge an sich selbst (*noumena*) zu gehen scheinen, sondern was diese Vermutung noch bestärkt, sie enthalten eine Notwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer notwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit, noch Notwendigkeit verschaffen usw.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloße Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläuftigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§ 34

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äußerst trockene Untersuchungen nötig, welche Krit. Seite 152 usw. und 228 usw. angestellt worden,

durch deren erstere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reine Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemäße Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Produkte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Krit. S. 228) wird gezeigt: daß ungeachtet der Unabhängigkeit unsrer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich größeren Umfange des Gebrauchs dennoch durch dieselbe außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts tun können, als bloß die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung gibt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche *Noumena* zusamt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln* Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloß der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und daß diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, außer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

* Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) *intellektuellen* Welt. Denn *intellektuell* sind die *Erkenntnisse* durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; *intelligibel* aber heißen *Gegenstände*, so fern sie *bloß durch den Verstand* vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschauete; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den *Verstandeswesen*, auf die er gehen soll.

¶ 35

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält; denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verstand, der *denken* soll, an dessen statt *schwärmt*, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nötig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiemit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmählich läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? Und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlose Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf bloße Mutmaßungen mäßigen zu wollen. Denn wenn die *Unmöglichkeit* derselben nicht deutlich dargetan worden, und die *Selbsterkenntnis* der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geo-

metrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eitle Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

¶ 36

WIE IST NATUR SELBST MÖGLICH?

DIESE Frage, welche der höchste Punkt ist, den transszendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch als ihrer Grenze und Vollendung geführt werden muß, enthält eigentlich zwei Fragen.

ERSTLICH: Wie ist Natur in *materieller* Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Die Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transszendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden.

ZWEITENS: Wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transszendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unsrer Sinn-

lichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperzeption möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können; aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande, liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder

diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden; also bleibt nur das zweite übrig.*

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und *mögliche* Erfahrung ganz und gar einerlei; und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der notwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letztern sage: *der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*

§ 37

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll: daß Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen An-

* *Crusius* allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele gibt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge.

schauung entdecken, vornehmlich wenn sie als notwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hinein gelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

¶ 38

Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen des Raums in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So teilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach welchem Ungefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, daß das Rektangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich ist. Nun frage ich: „Liegt dieses Gesetz im Zirkel, oder liegt es im Verstande?" d. i. enthält diese Figur unabhängig vom Verstande den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst konstruiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser, könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelschnitt, der also mit andern Kegelschnitten unter eben denselben Grundbedingungen der Konstruktion steht, so finden wir, daß alle Sehnen, die sich innerhalb der letztern, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel, schneiden, es jederzeit so tun, daß die Rektangel aus ihren Teilen zwar nicht gleich sind, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich

zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt eben so abnimmt, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als notwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloß auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit derselben, daß nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältnis derselben unter einander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraktion als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt und zwar vornehmlich aus allgemeinen Prinzipien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloß zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so fern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der

Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigene Gesetze faßt und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen notwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur *der Dinge an sich selbst* zu tun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

¶ 39

ANHANG ZUR REINEN NATURWISSENSCHAFT VON DEM SYSTEM DER KATEGORIEN

ES kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Prinzip *a priori* ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntnis vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewissen Abstraktion übrig blieb und durch Vergleichung unter einander eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammlet sei, aber es war nur ein *Aggregat*; jetzt weiß er, daß gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnisart ausmachen könne, und sah die Notwendigkeit seiner Einteilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein *System*.

Aus dem gemeinen Erkenntnisse der Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum

Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die bloße Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraussuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der Tat sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien* zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädikamente genannt wurden, sah er sich hernach genötigt, noch fünf Postprädikamente beizufügen**, die doch zum Teil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*, *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen, daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7te, 8te, 9te Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Funktionen desselben, daraus seine reine Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten.

* 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus.
** Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objekts unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen *Kategorien*, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitende Begriffe, es sei durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, so fern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der *Prädikabilien* vollständig hinzuzufügen, so bald ein System der transszendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu tun hatte, zu Stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: daß vermittelst desselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie für sich selbst nichts als logische Funktionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objekte an sich selbst ausmachen,

sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urteile, die sonst in Ansehung aller Funktionen zu urteilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelst ihrer *Erfahrungsurteile* überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduktion derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntnis, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düstern und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und gibt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden: denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiß sein kann; und selbst in der Einteilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, (Kritik S. 306, imgleichen S. 332) ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselbe feste, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmte Punkte geführt werden muß, jeder-

zeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so fern er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstraktesten ontologischen Einteilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts, Gebrauch zu machen und darnach eine regelmäßige und notwendige Tafel (Kritik S. 268) zu Stande zu bringen.*

Eben dieses System zeigt seinen nicht gnug anzupreisenden Gebrauch, so wie jedes auf ein allgemeines Prinzip gegründete wahre System auch darin, daß es alle fremdartige Begriffe, die sich sonst zwischen jene reine Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstößt und jedem Erkenntnis seine Stelle bestimmt. Diejenige Begriffe, welche ich unter dem Namen der *Reflexionsbegriffe* gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie

* Über eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als 1) daß die dritte aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringe, 2) daß in denen von der Größe und Qualität bloß ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) stattfinde, ohne *correlata* oder *opposita*, dagegen die der Relation und Modalität diese letztere bei sich führen, 3) daß so wie im *Logischen* kategorische Urteile allen andern zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4) daß, so wie die Modalität im Urteile kein besonderes Prädikat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzutun, usw.; dergleichen Betrachtungen alle ihren großen Nutzen haben. Zählt man überdem alle *Prädikabilien* auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. E. *Baumgartens*) ziehen kann, und ordnet sie klassenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muß, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe als möglich hinzuzufügen, so wird ein bloß analytischer Teil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.

ohne Vergünstigung und rechtmäßige Ansprüche unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objekts selbst, jene aber nur der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmäßige Einteilung (Kritik S. 247) werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transszendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind, als jene Verstandesbegriffe (daher auch eine andre Form haben muß), von jenen trennen, welche so notwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, wo daher jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besondern Systems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.

DER TRANSSZENDENTALEN HAUPTFRAGE DRITTER TEIL

WIE IST METAPHYSIK ÜBERHAUPT MÖGLICH?

¶ 40

REINE Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten *zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit* und Gewißheit keiner dergleichen Deduktion bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz, die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung; welcher letztern Zeugnis sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleich tun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht

für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nötig.
Metaphysik hat es außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität (daß sie nicht bloße Hirngespinste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieser Teil der Metaphysik ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andre nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduktion *um ihrer selbst willen.* Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst und, indem sie über ihre eigene Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nötig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können.*
Ohne Auflösung dieser Frage tut sich Vernunft niemals selbst gnug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nötig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur *immanent* ist, d. i.

* Wenn man sagen kann, daß eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sei, so bald es ausgemacht ist, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sei *subjektive* (und zwar notwendiger Weise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (*objektive*) möglich sei.

auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung, und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und *transszendent* werden.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden *kann*. Die letztern sind eben so wohl in der Natur der Vernunft, als die erstere in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „daß er nicht verführe", gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transszendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transszendenter Weise aufs Objekt an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§ 41

Die Unterscheidung der *Ideen*, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntnis der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor

Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlose Bemühungen den transszendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu tun, die man von je her unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man sich in einem ganz andern Felde befände als dem des Verstandes und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§ 42

Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transszendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre *Ideen* betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre *Sätze* jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrtum durch nichts anders als reine Vernunft selbst aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objektive und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern bloß durch subjektive der Vernunft selbst, als eines Quells der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§ 43

Es ist jederzeit in der Kritik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnisarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermuteten, aber unschätzbaren Vorteil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Klassifizierung und Spezifizierung der Begriffe *a priori*, mithin nach

Prinzipien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiß, ob dessen, was man besitzt, gnug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vorteil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transszendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so fern sie bloß die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, so fern sie aber die Verstandesurteile in Ansehung einer oder der andern Form *a priori* als bestimmt vorstellt, transszendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunktive notwendig. Die darauf gegründete Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.* Die erste Idee war psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch; und da alle drei zu einer Dialektik Anlaß geben, doch

* Im disjunktiven Urteile betrachten wir *alle Möglichkeit* respektiv auf einen gewissen Begriff als eingeteilt. Das ontologische Prinzip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Prinzip aller disjunktiven Urteile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmbar angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunktiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädikate in sich enthält.

jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Einteilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft in den Paralogismus, die Antinomie und endlich das Ideal derselben, durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie alle ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

§ 44

Es ist bei dieser Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig, daß die Vernunftideen nicht etwa so wie die Kategorien uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer, noch zu bestimmender Absicht notwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen; und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen. Eben so wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange oder der Weltewigkeit (*a parte ante*) dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst

allererst möglich ward. Indessen würde doch unsre mühsame Analytik des Verstandes, wenn unsre Absicht auf nichts anders als bloße Naturerkenntnis, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäfte sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduktion ganz sicher und gut: also vereinigt sich unsre Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welchem wir doch oben gesagt haben, daß er in diesem Betracht gänzlich unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muß aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muß zur Vollkommenheit der letztern beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

¶ 45

VORLÄUFIGE BEMERKUNG ZUR DIALEKTIK DER REINEN VERNUNFT

WIR haben oben, Paragraph 33, 34, gezeigt, daß die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hin-

aus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte, sie als bloß logische Funktionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objekte sind nun die, so man *Noumena* oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. *Substanz*, welche aber *ohne Beharrlichkeit* in der Zeit gedacht wird, oder eine *Ursache*, die aber *nicht in der Zeit* wirkte, usw.; da man ihnen denn Prädikate beilegt, die bloß dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu sein, über seine Grenzen so ganz mutwillig in das Feld von bloßen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, teils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich außerhalb derselben *Noumena* zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transszendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen *transszendenten* Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz inner-

halb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§ 46

I. PSYCHOLOGISCHE IDEEN (Kritik S. 303 u. f.)

MAN hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subjekt, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Akzidenzen (als Prädikate) abgesondert worden, mithin das *Substantiale* selbst unbekannt sei, und über diese Schranken unsrer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hiebei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, daß er es als eine bloße Idee gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches notwendiger Weise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subjekt halten sollen, und daß das Substantiale selbst niemals von unserm noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne: weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen muß. Daher sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Akzidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subjekt fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn

alle Prädikate des innern Sinnes beziehen sich auf das *Ich* als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines andern Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das *absolute Subjekt* selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so fern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem andern Dinge sein, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur wie in allen andern Fällen die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben. Gleichwohl veranlaßt diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistische Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Mißverstand ein sehr scheinbares Argument, um aus diesem vermeinten Erkenntnis von dem Substantiale unseres denkenden Wesens seine Natur, so fern die Kenntnis derselben ganz außer dem Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schließen.

¶ 47

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heißen: so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

* Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargetan worden (Kritik S. 185); und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjekts, was selbst nicht als Prädikat eines andern Dinges existiert, zu beweisen, daß sein Dasein durchaus beharrlich sei, und daß es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge als Gegenstände einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

¶ 48

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegenteil dargetan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargetan werden und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, so fern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.*

* Es ist in der Tat sehr merkwürdig, daß die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substan-

§ 49

Daß unseren äußeren Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht bloß korrespondiere, sondern auch korrespondieren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen: daß etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume außer uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit andern Gegenständen als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu tun, eben darum weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können und also für uns nichts sind. Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird; und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben so wohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so

zen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, so bald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweistümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, daß ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, teils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, teils weil der Grundsatz *Notwendigkeit* enthält, die jederzeit das Zeichen eines Prinzips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer *Substanz* an und schlossen auf eine notwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Unteilbarkeit des Bewußtseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die ächte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben: daß jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde und daher nur auf Dinge, so fern sie in der Erfahrung erkannt und mit andern verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

bin ich mir vermittelst der äußern Erfahrung eben so wohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur als einen Gegenstand des innern Sinnes durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der *Cartesianische* Idealism unterscheidet also nur äußere Erfahrung vom Traume und die Gesetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erstern von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und frägt nur, ob die Gegenstände äußerer Sinne wirklich im Raum anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier läßt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, daß sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealism, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben; und es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existieren, als daß ich selbst nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin. Denn der Begriff: *außer uns*, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich in dem Satze: *Ich bin*, nicht bloß den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseins, so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding *an sich selbst* bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt: so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinun-

gen des äußern Sinnes) *außer meinen Gedanken* als Körper existieren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst *als Erscheinung des innern Sinnes* (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existiere, denn diese muß eben so wohl verneint werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiß. Der formale Idealism (sonst von mir transszendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder *Cartesianischen* auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

¶ 50

II. KOSMOLOGISCHE IDEEN (Krit. S. 325 u. f.)

DIESES Produkt der reinen Vernunft in ihrem transszendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Objekt jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Objekt der Sinne ist, braucht, mithin so fern einheimisch und nicht transszendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist: dahingegen, die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heißt, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Be-

dingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punkts immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§ 51

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweistümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend dartun würde. Es sind solcher transszendenten Ideen nicht mehr als vier, so viel als Klassen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäß gibt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinktion verhüten kann, sondern die den Philosophen nötigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegensätzen.

1.

SATZ

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach
einen *Anfang* (Grenze)

GEGENSATZ

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach
unendlich

2.	3.
Satz	Satz
Alles in der Welt besteht aus dem *Einfachen*	Es gibt in der Welt Ursachen durch *Freiheit*
Gegensatz	Gegensatz
Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist *zusammengesetzt*	Es ist keine Freiheit, sondern alles ist *Natur*

4.

Satz

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein *notwendig Wesen*

Gegensatz

Es ist in ihr nichts notwendig, sondern in dieser Reihe *ist alles zufällig.*

§ 52

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem andern Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken; wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht bloß von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses eben so gewöhnlich, ja ohne unsre Kritik unvermeidlich ist: so tut sich ein nicht vermuteter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen, dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargetan werden können—denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich—, und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß.

§ 52b

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist: so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloße Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob Materie ins Unendliche teilbar sei, oder aus einfachen Teilen bestehe? Dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der größtmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgibt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemein zugestandnen Grundsatz eine Behauptung gründete und aus einem andern, eben so beglaubigten mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegenteil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits und eben so viel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Konsequenz aus allgemein zugestandnen Grundsätzen entspringen und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen sein müßte.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns notwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt.* Von

* Ich wünsche daher, daß der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaßun-

zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch sein, außer wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckichter Zirkel ist rund, und: ein viereckichter Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sei, weil er viereckicht ist; es ist aber auch falsch, daß er nicht rund, d. i. eckicht, sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, daß unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff *gar nichts* gedacht wird.

ℂ 52c

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Teilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, daß Thesis sowohl als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung als einer besondern Erkenntnisart der Objekte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht sagen: daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil

gen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nötigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzutun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntnis der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

Raum und Zeit samt den Erscheinungen in ihnen nichts an sich selbst und außer meinen Vorstellungen Existierendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere. Die Gegenstände also der Sinne existieren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe oder vor ihr ihnen eine eigene, für sich bestehende Existenz zu geben, heißt so viel als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröße dem Raume und der Zeit nach frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem *unendlichen* Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der *Begrenzung* der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müßte diese auf die eine oder die andre Art bestimmte Größe der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für sich existierenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Teilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Teile existieren bloß in der Vorstellung derselben, mithin in der Teilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, daß eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Teile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt:

einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existieren kann, doch zugleich eine eigene, vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, daß bloße Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der mißverstandnen Aufgabe unmöglich macht, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Teilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Teile.

¶ 53

In der ersten Klasse der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamische, Klasse der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt notwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dieses keinesweges. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Teile unter sich und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht notwendig; denn der Begriff der Kausalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die oben angeführte Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Eben so wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte eben so wohl

der Widerspruch nicht vermieden werden; denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugibt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß nach dem allgemeinen Naturgesetze eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Kausalität muß auch etwas sein, *was* sich eräugnet oder *geschieht*; die Ursache muß *angefangen* haben zu *handeln*, denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Kausalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die *Bestimmung* der Ursache *zum Wirken* auch entstanden und mithin eben so wohl als ihre Wirkung eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muß usw., und folglich Naturnotwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkende Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie respektive auf die letztere als Begebenheiten ein Vermögen sein, sie *von selbst* (*sponte*) anzufangen, d. i. ohne daß die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines andern, ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdann aber müßte *die Ursache* ihrer Kausalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar *nicht Erscheinung* sein, d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die *Wirkungen* aber allein als *Erscheinungen* angenommen werden.* Kann man einen solchen Einfluß

* Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des *Intellektuellen* als Ursache zur *Erscheinung* als Wirkung statt. Daher

der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhängen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andre Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjektiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht und so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objektive Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch *Sollen* ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt *Vernunft*; und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objektiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das *Sollen*, was doch

können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Prinzip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen *Natur* bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung *etwas anfangen* soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll, (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Kausalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Kausalität ein Begriff der Naturnotwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

noch nie geschehen ist, die Tätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Kausalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, so fern *objektive Gründe*, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjektiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Prinzipien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit und gehört nicht notwendig zu unserer Frage, welche unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloßen Begriffen entschieden werden muß.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, so fern sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; eben dieselbe Handlungen aber bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln sind frei. Denn was wird zur Naturnotwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Kausalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: *das Naturgesetz bleibt*, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein wird; ist das zweite, und die Handlung geschieht nicht nach Prinzipien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unter-

worfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnotwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt: sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst als bestimmenden Gründen in Verbindung steht, Abbruch tut.

Hiedurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objektiv-bestimmenden Gründen Kausalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnotwendigkeit in Ansehung eben derselben Wirkungen als Erscheinungen der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transszendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnotwendigkeit (in demselben Subjekte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objektiven Ursachen respektive auf diese bestimmende Gründe immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein *subalterner Anfang* ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muß, der sie bestimmt und selbst eben so von einer noch vorhergehenden bestimmt wird: so daß man sich an vernünftigen Wesen oder überhaupt an Wesen, so fern ihre Kausalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis:

hier geht das, was die Kausalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Kausalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein bloß subordinierter Anfang angesehen und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnotwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die *vierte* Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die *Ursache in der Erscheinung* nur von der *Ursache der Erscheinungen*, so fern sie als *Ding an sich selbst* gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Kausalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin notwendig sei, imgleichen andererseits, daß diese Welt dennoch mit einem notwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetze) verbunden sei; welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

¶ 54

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Prinzipien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die bloße Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntnis der menschlichen Vernunft sein würde, wenn gleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur

neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, hiedurch noch nicht völlig befriedigt haben sollte. Denn eine Folge hievon ist doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt und nicht für das, was sie in der Tat sind, nämlich bloße Erscheinungen, der Leser dadurch genötigt werde, die Deduktion aller unsrer Erkenntnis *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief gnug in die Natur der reinen Vernunft hinein gedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig sein, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

¶ 55

III. THEOLOGISCHE IDEE (Kritik S. 444 u. f.)

DIE dritte transszendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloß spekulativ betrieben wird, überschwenglichen (transszendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff gibt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe wo möglich zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht und aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht: so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, den-

noch zum Behuf der Erfahrung um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee, von dem Verstandesbegriffe leichter wie in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, daß wir die subjektive Bedingungen unseres Denkens für objektive Bedingungen der Sachen selbst und eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden; und ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transszendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.

§ 56
ALLGEMEINE ANMERKUNG ZU DEN TRANSSZENDENTALEN IDEEN

DIE Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöset werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sei, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objekten, sondern bloß mit Begriffen zu tun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit bloßen Gedanken-Wesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöset werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muß*. Da die psy-

* Herr *Platner* in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit § 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein

chologische, kosmologische und theologische Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können; welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und so fern bloß von der Erfahrung, aber im *Ganzen* derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Prinzipien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unser Erkenntnis nichts als Stückwerk ist und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht bloß den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des spekulativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transszendentale Ideen drücken also die eigentümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart dafür ansieht, als ob sie dem Objekte der Erkenntnis anhänge; wenn man sie, die eigentlich bloß *regulativ* ist, für *konstitutiv* hält und sich überredet, man könne ver-

Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist.—In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen."—Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die *Gegenstände*, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloß mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu einem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Produkt ist.

mittelst dieser Ideen seine Kenntnis weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transszendente Art erweitern, da sie doch bloß dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann: so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurteilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze und eine Dialektik, die teils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, teils die Vernunft mit sich selbst entzweiet.

BESCHLUSS VON DER GRENZBESTIMMUNG DER REINEN VERNUNFT

ℂ 57

NACH den allerklärsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntnis Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empirische Anschauung oder *Wahrnehmung* in der Sinnenwelt gezogene Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als bloß Erfahrung möglich zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Objekt bestimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsre Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem

möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Prinzipien, welche den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst *transszendent* werden und die Schranken unsrer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dingen selbst ausgeben, wie davon *Humes* Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ihr Ziel setzte. Der Skeptizism ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl bloß zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch eben dieselbe Grundsätze *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit eben demselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiemit hat es nun wohl keine Not; denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten; allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei; dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Gnüge; sie weiset uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in

Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjektiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, daß seine Erscheinungen nicht *materialistisch* können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und wenn kein Erfahrungsbegriff hiezu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen Wesens) bloß zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objektive Realität gar nicht dartun können? Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnotwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die eben so wohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dartut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transszendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte.

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, so fern sie nicht ab-

solute Vollständigkeit hat. Unsre Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmte Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht daß sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben so die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf *Erscheinungen*, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein kontinuierlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrung gehören und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Ver-

suchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder mutwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen; und die transszendentale Ideen, eben dadurch daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeboren hat, dessen Erzeugung so wie jede andere in der Welt nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken weislich organisiert ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transszendentale Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, daß die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben so wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge

an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (¶ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt; jetzt, da uns die transszendentale Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen notwendig machen und uns also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den *Noumenis*) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die im angeführten ¶ph angezeigte Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieselbe etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun frägt sich: wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im Mindesten bekannter werden sollte—wie denn das in der Tat auch nicht zu hoffen ist—, so muß doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, in-

dem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältnis auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen: so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der *deistische* Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige zu bestimmen können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu tun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseins zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genötigt, über dieselbe hinaus zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit als Bedingungen seiner Bestimmung verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um

einen reinen Verstand zu haben: so bleibt nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauete, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche diskursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege: denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner innern Erfahrung ziehe, wobei aber Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des *Hume* wider den Deismus sind schwach und treffen niemals etwas mehr als die Beweistümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort bloß transszendenten Begriffs vom höchsten Wesen zu Stande kommen soll, sind sie sehr stark und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der Tat allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. *Hume* hält sich immer daran: daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern: wie seine Kausalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus, an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesamt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theism unabtrennlich und mache ihn in sich selbst widersprechend, ließe man ihn aber weg, so fiele dieser hie-

mit auch, und es bliebe nichts als ein Deism übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiß wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transszendente Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen: so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört eben so wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen; und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdige Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben als Dingen an sich selbst urteilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphism, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen,

als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

¶ 58

Eine solche Erkenntnis ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet*. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein *für uns* hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und *an sich selbst bestimmen* könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig. Die Angriffe, welche

* So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen andern niemals etwas tun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu tun; eben so wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, daß der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder $= a$ zu der Liebe der Eltern $= b$, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts $= c$ zu dem Unbekannten in Gott $= x$, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältnis desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat.

Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objektiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch *Hume* in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen tut) als eine notwendige Hypothese den *deistischen* Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate der Substanz, Ursache usw. denkt (*welches man tun muß*, weil die Vernunft, in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann; und *welches man auch füglich tun kann*, ohne in den Anthropomorphism zu geraten, der Prädikate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädikate bloße Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern von diesem Wesen eine *Kausalität durch Vernunft* in Ansehung der Welt zu prädizieren und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn was das *Erste* betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Prinzip muß ihr durchgängig vorteilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden. *Zweitens* aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur *auf das Verhältnis* desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphism

gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die *Ursache* der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so fern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es notwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Prinzip zu haben. Wir gestehen dadurch: daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und *auf bestimmte Weise* sogar undenkbar sei; und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transszendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, *als ob* sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils andererseits *in das Verhältnis* der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunft-

form in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden*.

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch: daß man mit dem Grundsatze des *Hume*, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den *Hume* gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den *Hume* bekämpfte, und dem Skeptizism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anrät, und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Prinzipien genau bestimmen kann.

¶ 59

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer *Grenze* bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält bloß Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum weil er die Gegenstände der Erfahrung für bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß. In unserer Vernunft sind beide zusammen befaßt, und es frägt sich: wie verfährt Vernunft den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt

* Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst: sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, so fern es auf die *Bestimmung* der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und so fern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genötigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hiedurch

aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu *erdichten*, sondern, da außer der Sinnenwelt notwendig Etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu *bestimmen*.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „daß uns Vernunft durch alle ihre Prinzipien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre"; aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven *Grenze* der Erfahrung, nämlich der *Beziehung* auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hiebei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§ 60

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich *in der Naturanlage* der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjektiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, daß dieser *bloß natürliche* Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disziplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, teils bloß scheinbare, teils unter sich sogar strittige *dialektische* Schlüsse verwickelt, und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntnis entbehrlich, ja wohl gar ihr nachteilig ist: so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die *Naturzwecke*, worauf diese Anlage zu trans-

szendenten Begriffen in unserer Natur abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß.

Eine solche Untersuchung ist in der Tat mißlich; auch gestehe ich, daß es nur Mutmaßung sei wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hievon zu sagen weiß, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objektive Gültigkeit metaphysischer Urteile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht und also außer dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transszendentale Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nötigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sei Wissen oder Vernünfteln), was Metaphysik heißt, zu Stande zu bringen, zusammennehme: so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung so weit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern weil praktische Prinzipien ohne einen solchen Raum für ihre notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, daß die *psychologische* Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich gnug zeige und mich dadurch vom Materialism, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktischer Ab-

sicht verengenden psychologischen Begriffe, abführe. So dienen die *kosmologische* Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntnis, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalism, der die Natur für sich selbst gnugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich da alle Naturnotwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt, und die unbedingte Notwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Kausalität derselben aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der *theologischen* Idee vom Fatalism los, sowohl einer blinden Naturnotwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Prinzip, als auch in der Kausalität dieses Prinzips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transszendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des *Materialismus*, *Naturalismus* und *Fatalismus* aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine bloß spekulative Wissenschaft haben mag, liegt außerhalb den Grenzen dieser Wissenschaft, kann also bloß als ein Scholion angesehen werden und gehört wie alle Scholien nicht als ein Teil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb den Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der spekulative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral notwendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht bloß als ein

Schein, der aufgelöset zu werden bedarf, sondern auch als *Naturanstalt* seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäfte als überverdienstlich der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemutet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion müßte die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von Seite 493—512 fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprinzipien vorgetragen, die die Naturordnung, oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen konstitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloßer Vernunft entspringen, welche nicht so wie Verstand als ein Prinzip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, daß, so wie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs zum Behuf einer gesamten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe: mag von denen, welche der Natur der Vernunft auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphysik sogar in den allgemeinen Prinzipien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.*

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: Wie ist Metaphysik

* Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten; denn

überhaupt möglich?, indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

AUFLÖSUNG DER ALLGEMEINEN FRAGE DER PROLEGOMENEN

WIE IST METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT MÖGLICH?

METAPHYSIK als Naturanlage der Vernunft ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichts destoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitele dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvortun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht bloß auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrat der Begriffe *a priori*, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses *a priori* vermittelst der Deduktion dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüf-

dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäfte gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austeilung andern zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden.

ten und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es frägt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäfte möglich, sondern nur wie es in Gang zu bringen und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seien, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So viel ist gewiß: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Not vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie *Chemie* zur *Alchymie*, oder wie *Astronomie* zur wahrsagenden *Astrologie*. Ich bin dafür gut, daß Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft daurende Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist: weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grunde fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so

bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besondern Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bei Seite setzt. Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweiset der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, ein und anderen Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urteilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen großen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von jemanden beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Übergänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüter in der besten Verfassung, um allmählig Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, daß ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im spekulativen Teile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir

schon zum voraus vorstellen: daß jedermann, den die dornichten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe. Ich antworte: *auf das unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit.*

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Gnüge tun, ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich: also muß endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst *versucht*, oder, wenn eine da ist, *untersucht* und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel gibt, diesem dringenden Bedürfnis, welches noch etwas mehr als bloße Wißbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt, als auch kultivierte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: *hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht?* Ich bitte die gelehrte Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Kultur der Gemütskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, daß ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vorteil spricht) habe finden können, daß dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existierte und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher

völlig präformiert sein muß. Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, sich aus dem vorigen wohl erinnern, daß durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde: weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Akzidens noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweisen, daß in allem, was da ist, die Substanz beharre, und nur die Akzidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, viel weniger irgend einen zusammengesetztern, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* gültig beweisen können: also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu *Aristoteles'* Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, unstreitig viel besser wie sonst getroffen worden.

Glaubt jemand sich hiedurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbietet; denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe: sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemäßigter und billiger sein und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch gerechter, als der: daß Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existiert habe.

Nur zwei Dinge muß ich im Fall, daß die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von *Wahrscheinlichkeit* und Mutmaßung, welches der Metaphysik eben so schlecht ansteht als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelrute des so genannten *gesunden Menschenverstandes*, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn *was das erstere anlangt*, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiß ausgegeben und muß also auch so bewiesen werden. Man könnte eben so gut eine Geometrie oder Arithmetik auf Mutmaßungen gründen wollen; denn was den *calculus probabilium* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urteile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht gnug bestimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Mutmaßungen (vermittelst der Induktion und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß.

Mit der *Berufung auf den gesunden Menschenverstand*, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht so fern sie in Ansehung der Erfahrung gültig sein sollen, sondern so fern sie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, die Rede ist, ist es wo möglich noch schlechter bewandt. Denn was ist der *gesunde Verstand*? Es ist der *gemeine Verstand*, so fern er richtig urteilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntnis und des Gebrauchs der Regeln *in concreto* zum Unterschiede des *spekulativen Verstandes*, welcher ein Vermögen der Erkenntnis der Regeln *in abstracto* ist. So wird der ge-

meine Verstand die Regel, daß alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und wenn er hört, daß dieses nichts anders bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als so fern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie *a priori* und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört vor den spekulativen Verstand und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntnis zu tun; und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urteil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Spekulation weder zu raten, noch zu helfen weiß.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falsche Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: Es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiß sind, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urteile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugnis können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urteile darzutun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze: z. B. daß zweimal zwei vier ausmachen, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, u. a. m. Das sind aber Urteile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik

kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (konstruieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle: ich tue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl vier, oder ziehe in Gedanken von einem Punkte zum andern allerlei Linien und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Teilen (gleichen sowohl als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muß die Erfahrung zu Rate ziehen; und obgleich mir mein Verstand *a priori* (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Kausalität) an die Hand gibt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik *a priori* in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen; sondern dieser Begriff samt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer, wenn er *a priori* gültig sein soll—wie es doch in der Metaphysik verlangt wird—, eine Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiß, wie weit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch außer ihr gebraucht werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik, als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genötigt ist, sie zu verlassen und auf alles reine spekulative Erkenntnis, welches jederzeit ein Wissen sein muß, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu tun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserm Bedürfnis auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts, weil sie als Spekulation der reinen Vernunft sonst nirgends Haltung hat als an allgemeinen Einsichten. Außer ihr aber kön-

nen Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.
Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

ANHANG VON DEM, WAS GESCHEHEN KANN, UM METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT WIRKLICH ZU MACHEN

DA alle Wege, die man bisher eingeschlagen ist, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch außer einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumutung nicht unbillig, den Versuch, der hievon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch ratsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht wie er gehen sollte, so gibt es zweierlei Urteile: ein *Urteil, das vor der Untersuchung vorhergeht*, und dergleichen ist in unserm Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urteil fällt; und dann ein anderes *Urteil, welches auf die Untersuchung folgt*, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstoßen dürften, eine Zeit lang bei Seite zu setzen vermag und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet sein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiß (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urteilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch und

ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, daß Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrat habe, und vielleicht gar so, daß ihrer eine Menge, die, eben so scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen selbst unter sich streitig sind, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist: so kann die vorhergehende Art zu urteilen nicht Statt haben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muß vor allem Urteile über ihren Wert oder Unwert vorhergehen.

PROBE EINES URTEILS ÜBER DIE KRITIK, DAS VOR DER UNTERSUCHUNG VORHERGEHT

DERGLEICHEN Urteil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück vom 19. Jenner 1782 Seite 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werks wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Rezensenten in die Hände fällt, der seinerseits scharfsichtig gnug ist, die Momente auszuspähen, auf die der Wert oder Unwert der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht und bloß die Prinzipien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft: so mag dem letzteren zwar die Strenge des Urteils mißfallen, das Publikum ist dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden sein, daß er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüfte Aufsätze zu berichtigen oder zu erläuteren und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstoßes, der seiner Schrift in der Folge nachteilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Rezensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder

unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und es sei nun Ungeduld ein weitläuftig Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermute, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran Schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser eben so wenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publikum zur Nachricht nützen, noch mir im Urteile der Kenner das mindeste schaden; daher ich diese Beurteilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten.

Damit Rezensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, aus dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvorteilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besondern Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an und endigt auch damit, daß er sagt: „Dies Werk ist ein System des transszendentellen (oder, wie er es übersetzt, des höheren)* Idealismus."

* Bei Leibe nicht der *höhere*. Hohe Türme und die ihnen ähnliche metaphysisch-große Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung, und das Wort transszendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transszendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten, Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: allein der Rezensent fand seinen Vorteil bei Mißdeutungen.

Beim Anblicke dieser Zeile sah ich bald, was für eine Rezension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen *Euklid* fände und ersucht würde, sein Urteil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestoßen, etwa sagte: „Das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen: der Verfasser bedient sich einer besondern Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmaß zu Stande bringen kann usw."

Laßt uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealism sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealisten von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof *Berkeley* ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit."

Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „Alles Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit."

Das ist ja aber gerade das Gegenteil von jenem eigentlichen Idealism; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Rezensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloß zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich *Berkeley* sahen den Raum für eine bloße empirische Vor-

stellung an, die eben so wie die Erscheinungen in ihm uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und eben so die Zeit, auf welche *Berkeley* nicht Acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei *Berkeley* keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.*
Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntnis *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtnis der Sachen wünschte ich, um allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will

* Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andre haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealism, der immer (wie auch schon aus dem *Plato* zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellektuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

sich nicht wohl tun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des *Berkeley* und vom skeptischen des *Cartesius* zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurteilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urteilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eigen Wissen oder Nichtwissen nicht verrät: ein einziges ausführliches Urteil *en detail* würde, wenn es wie billig die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrtum, vielleicht auch das Maß der Einsicht des Rezensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übelausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die, außer dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen, (vornehmlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind) notwendig widersinnisch lauten müssen, in einem Atem hinter einander her zu sagen, die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, daß beständiger Schein Wahrheit sei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lektion zu schließen: Wozu denn der Streit wider die gemein angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung? Ein Urteil, welches alles Eigentümliche meines Buchs, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in einer bloßen Sprachneuerung setzt und klar beweist, daß mein angemaßter Richter auch nicht das mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.*

* Der Rezensent schlägt sich mehrenteils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, daß hier nur von dem bekannten *somnio objective sumto* der *Wolffischen* Philosophie die Rede sei, der bloß formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist und in einer Trans-

Rezensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewußt sein muß, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran tut er aber sehr unrecht, daß er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch mehreren so wie mir, daß sie bei allem Schönen, was seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, daß die Wissenschaft dadurch um einen Finger breit weiter gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt: man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hiezu muß der Rezensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerate auf den Verdacht, daß ihm ein solches Bedürfnis der Wissenschaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen sein mag; denn sonst würde er seine Beurteilung auf diesen Punkt gerichtet und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hinein denken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn Niemand hindern; nur über das, was außer der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urteilen. Daß mein Ver-

szendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Übrigens nennt er meine Deduktion der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie, auf idealistische Art ausgedrückt." Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, daß ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urteil gar nicht könne gefällt werden.

dacht aber nicht ohne Grund sei, beweise ich dadurch, daß er von der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (eben so wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealism, auf den er stieß, und an welchem er auch hängen blieb, war nur als das einige Mittel jene Aufgabe aufzulösen in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch noch aus andern Gründen seine Bestätigung erhielt); und da hätte er zeigen müssen, daß entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder daß sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art besser könne aufgelöset werden: davon aber finde ich in der Rezension kein Wort. Der Rezensent verstand also nichts von meiner Schrift und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Rezenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch so viel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachteiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, daß eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik eben so wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Maßstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurteilung des Dinges, das Metaphysik heißt, soll erst der Maßstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowohl als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun

so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu tun, wenn doch über Schriften dieser Art geurteilt werden muß? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will: lange wird keiner hierin über den andern den Meister spielen, ohne daß sich einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so daß der Maßstab der Beurteilung nicht schon angenommen werden kann, sondern allererst gesucht wird: so mag Einwendung und Tadel unverbeten sein, aber Verträglichkeit muß dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfnis gemeinschaftlich ist, und der Mangel benötigter Einsicht ein richterlich-entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Verteidigung zugleich an das Interesse des philosophierenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysische Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anders, als was sonst wohl Mathematiker getan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Rezensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, oder der notwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntnis), so muß er einräumen: daß, da Metaphysik ohne apodiktische Gewißheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse; mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, daß meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum voraus sehe, daß, so

unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewißheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreust auftreten könne, so will ich ihm die vorteilhafteste Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen und in meiner Kritik S. 340—369 acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber notwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muß (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgend einem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen, aber nur einen (denn ihm wird Zeitverspillerung eben so wenig dienlich sein wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten und auf solche Art zeigen, daß nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik notwendig anerkennen muß, das Gegenteil des von ihm adoptierten Satzes gerade eben so klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, daß in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, viel weniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt; und so muß meine Kritik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studiert werden; welches das einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge sein dürfte) für rechtmäßig zu erkennen. Hiezu aber würde es, dünkt mich, nötig sein, aus dem Inkognito zu treten,

weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, daß ich nicht statt einer Aufgabe von ungenannten und doch unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

VORSCHLAG ZU EINER UNTERSUCHUNG DER KRITIK, AUF WELCHE DAS URTEIL FOLGEN KANN

ICH bin dem gelehrten Publikum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweiset doch einen Aufschub des Urteils und also einige Vermutung, daß in einem Werke, was alle gewohnte Wege verläßt und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urteil das noch zarte Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäteten Urteils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein hiebei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der faßlichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Prinzipien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.
Und nun schlage ich vor, da ein weitläuftig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Überschlag sofort im Ganzen beurteilt werden kann, es von seiner Grundlage an Stück für Stück zu prüfen und hiebei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlicher Maßen allen eigenen Produkten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie

so, daß sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserm denkenden Zeitalter läßt sich nicht vermuten, daß nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral usw. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloße reine und spekulative Vernunft abgestochen ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei dem Scheine nach Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäß etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige und nicht bloß zum Behuf anderer Absichten oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich bloß mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum weil eben in demselben alle andere Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstoßen und sich in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grunde vermute, für jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen großen Reiz, und ich darf wohl sagen, einen größeren als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor und nicht das Werk selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört,

durch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet dadurch, daß sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohltätigen Einfluß nachher auf jeden andern Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflößt. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urteil der dogmatischen Spekulation unabhängig macht und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiß nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhieß, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, daß sie spekulative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nichts anders getan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das Alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, daß, was er vorträgt, nun endlich auch *Wissenschaft* sei, und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

XII
WAS HEISST: SICH IM DENKEN ORIENTIEREN?



WIR mögen unsre Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch noch immer *bildliche* Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum *Erfahrungsgebrauche* tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muß) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser konkreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche *heuristische* Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung herauszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstrakten Denken bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. *Mendelssohn*, so viel ich weiß, nur in seinen letzten Schriften (den *Morgenstunden* S. 164–65, und dem Briefe an *Lessings Freunde* S. 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Notwendigkeit, im spekulativen Gebrauche der Vernunft (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zutraute) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den *Gemeinsinn* (Morgenstunden), bald die *gesunde Vernunft*, bald den *schlichten Menschenverstand* (an Lessings Freunde) nannte, sich zu ORIENTIEREN. Wer hätte denken sollen, daß dieses Geständnis nicht allein seiner vorteilhaften Meinung von der Macht des *spekulativen* Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte (welches in der Tat unvermeidlich

war); sondern daß selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Spekulation ließ, in Gefahr geraten würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der *Mendelssohn*- und *Jacobischen* Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der *Resultate**; wiewohl ich keinem von beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des letzteren Unternehmung lieber als *argumentum ad hominem* ansehe, dessen man sich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blöße, die der Gegner gibt, zu dessen Nachteil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen: daß es in der Tat *bloß* die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern, wie *Mendelssohn* standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nötig fand und anpries, sich zu orientieren; obzwar freilich hiebei der hohe Anspruch des spekulativen Vermögens derselben, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration) wegfallen und ihr, so fern sie spekulativ ist, nichts weiter als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Verteidigung gegen ihre *eigenen* sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übrig gelassen werden muß.—Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des *Sich-Orientierens* kann uns behülflich sein, die Maxime der gesunden Vernunft in ihren Bearbeitungen zur Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände deutlich darzustellen.

* *Jacobi* Briefe über die Lehre des *Spinoza*. Breslau 1785.—*Jacobi* wider *Mendelssohns* Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des *Spinoza*. Leipzig 1786.—Die *Resultate* der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

Sich *orientieren* heißt in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen), die übrigen, namentlich den *Aufgang* zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen *Subjekt*, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein *Gefühl*: weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen: in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände *a priori* zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientiere ich mich *geographisch* bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und ebendieselbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken und selbst der Astronom, wenn er bloß auf das, was er sieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich *desorientieren*. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe; und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben *orientieren* können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu

orientieren, kann ich nun erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß *mathematisch* orientieren. Im Finsteren orientiere ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtnis habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem *subjektiven* Unterscheidungsgrunde: denn die Objekte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte jemand mir zum Spaße alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientiere ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht bloß im Raume, d. i. mathematisch, sondern überhaupt *im Denken*, d. i. *logisch* zu orientieren. Man kann nach der Analogie leicht erraten, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie, von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urteilsvermögens ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen.* Dies subjektive Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen BEDÜRFNISSES. Man kann

* Sich im Denken überhaupt *orientieren*, heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.

vor allem Irrtum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urteilen, wo man nicht so viel weiß, als zu einem bestimmenden Urteile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrtümer in unserer Erkenntnis. Aber wo es nicht so willkürlich ist, ob man über etwas bestimmt urteilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches *Bedürfnis* und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urteilen notwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urteil erforderlichen Stücke uns einschränkt: da ist eine Maxime nötig, wornach wir unser Urteil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, daß es hier keine Anschauung vom Objekte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unseren erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen, und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten: so wird für uns nichts weiter zu tun übrig sein, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sei; und dann wenigstens das *Verhältnis* des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Übersinnliches wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den bloßen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt *das Recht des Bedürfnisses* der Vernunft ein, als eines subjektiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermeß-

lichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu *orientieren*.

Es läßt sich manches Übersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfnis fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen. Die Vernunft findet an den Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, so sich ihnen offenbaren), Beschäftigung genug, um nicht den Einfluß reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nötig zu haben, deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachteilig sein würde. Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können: so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfnis, es ist vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten *Urwesen*, als oberster Intelligenz und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unsere Vernunft schon ein Bedürfnis fühlt, den *Begriff* des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge*, zum Grunde zu legen;

* Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet: so sieht sie sich genötigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens, als ursprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muß, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht: so finden wir einen subjektiven Grund der Notwendigkeit d. i. ein Bedürfnis unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt

so geht dieses Bedürfnis auch auf die Voraussetzung des *Daseins* desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in so bewunderungswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr wie im Großen), allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens *kein verständlicher* Grund davon angeben; und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmäßigkeit ohne eine erste *verständige Ursache* nicht *beweisen* können (denn alsdann hätten wir hinreichende objektive Gründe dieser Behauptung und bedürften es nicht, uns auf den subjektiven zu berufen): so bleibt bei diesem Mangel der

nun der *Cartesianische* Beweis vom Dasein Gottes, indem subjektive Gründe, etwas für den Gebrauch den Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt), vorauszusetzen, für objektiv—mithin *Bedürfnis für Einsicht*—gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen *Mendelssohn* in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlaß diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntnis dieses unseres Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind: so ist das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objektive mangeln und wir dennoch zu urteilen genötigt sind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenötigte *Voraussetzung* ist, nicht für *freie Einsicht* ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs *Dogmatisieren* eingelassen haben, nicht ohne Not Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachteil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, daß das *Dogmatisieren* mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und daß nur Kritik ebendesselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disziplin der scholastischen Methode (der *Wolffischen* z. B., die er darum auch anriet), da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen, aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in ebendemselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muß?

Einsicht doch ein genugsamer subjektiver Grund der *Annehmung* derselben darin, daß die Vernunft es *bedarf*: etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfnis der Vernunft als zwiefach ansehen; *erstlich* in ihrem *theoretischen*, zweitens in ihrem *praktischen* Gebrauch. Das erste Bedürfnis habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, *urteilen wollen*. Weit wichtiger ist das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes vorauszusetzen nicht bloß alsdann genötigt werden, wenn wir urteilen *wollen*, sondern weil wir *urteilen müssen*. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des *höchsten Gutes*, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch *Freiheit* möglich ist: die *Sittlichkeit*; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die *Natur* ankommt, nämlich auf die größte *Glückseligkeit*, so fern sie in Proportion der ersten ausgeteilt ist. Nun *bedarf* die Vernunft, ein solches *abhängiges* höchste Gut und, zum Behuf desselben, eine oberste Intelligenz als höchstes *unabhängiges* Gut anzunehmen; zwar nicht um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Wert haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiß ist, abgeleitet würde); sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht *Erkenntnis*, sondern gefühltes* *Bedürfnis* der Vernunft, wodurch sich *Mendelssohn* (ohne sein Wissen) im spekulativen Denken orientierte. Und da dieses Leitungsmittel nicht ein objektives Prinzip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein bloß subjektives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses, ist und *für sich allein* den ganzen Bestimmungsgrund unsers Urteils über das Dasein des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den spekulativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientieren: so fehlte er hierin allerdings, daß er dieser Spekulation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten. Die Notwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur stattfinden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war: ein Geständnis, zu welchem ihn seine Scharfsinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte, gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnt gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst, daß er darauf bestand: den letzten Probierstein der Zulässigkeit eines Urteils hier, wie allerwärts, nirgend, als *allein in der Vernunft* zu suchen, sie mochte nun durch Einsicht oder bloßes Bedürfnis und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft; denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indes man aus dem natürlichen Geleise schon muß getreten sein, um jenes zu vergessen

* Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den *Erkenntnistrieb* das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht, denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

und müßig unter Begriffen in objektiver Rücksicht zu spähen, um bloß sein Wissen, es mag nötig sein oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: *Ausspruch der gesunden Vernunft*, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist, und entweder, wie ihn selbst *Mendelssohn* mißverstand, für ein Urteil aus *Vernunfteinsicht*, oder, wie ihn der Verfasser der Resultate zu nehmen scheint, ein Urteil aus *Vernunfteingebung* genommen werden kann: so wird nötig sein, dieser Quelle der Beurteilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines VERNUNFTGLAUBENS. Ein jeder Glaube, selbst der historische, muß zwar *vernünftig* sein (denn der letzte Probierstein der Wahrheit ist immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind. Aller *Glaube* ist nun ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit *Bewußtsein* unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem *Wissen* entgegengesetzt. Andrerseits, wenn aus objektiven, obzwar mit Bewußtsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin bloß *gemeint* wird: so kann dieses *Meinen* doch durch allmählige Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein *Wissen* werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objektiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, *kann ein Wissen werden*, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbnis, Testament usw. meldet. Daß daher etwas historisch bloß auf Zeugnisse für wahr gehalten d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt sei, und doch derjenige, der niemals dagewesen, sagen kann: *ich weiß*, und nicht bloß: *ich glaube*, es existiere ein Rom, das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine *Vernunftglaube* durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein *Wissen* verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjektiv,

nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Dasein eines höchsten Wesens nur *vorauszusetzen*, nicht zu demonstrieren. Dieses Bedürfnis der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden *theoretischen* Gebrauche würde nichts anders, als reine *Vernunfthypothese* sein, d. i. eine Meinung, die aus subjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre: darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären* niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der *Vernunftglaube*, der auf dem Bedürfnis ihres Gebrauchs in *praktischer* Absicht beruht, ein *Postulat* der Vernunft heißen könnte: nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge täte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist), dem Grade nach keinem Wissen nachsteht*, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.

Der *Begriff* von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem *Dasein* kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch

* Zur *Festigkeit* des Glaubens gehört das Bewußtsein seiner *Unveränderlichkeit*. Nun kann ich völlig gewiß sein, daß mir niemand den Satz: *es ist ein Gott*, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, daß Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntnis der Sachen erweitern sollte.

Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht von noch so großer Auktorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, daß irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt: so ist doch wenigstens so viel klar, daß, um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern bloß ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche: so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Dasein eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll), *Unendlichkeit* der Größe nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat sein, mithin auch niemals das Dasein eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Dasein des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung *zuerst* überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die

künftige Welt, das ihr zustehende Recht *zuerst* zu sprechen bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der *Jacobischen* und *Mendelssohnschen* Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der *Vernunfteinsicht* und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Spekulation), oder auch sogar des *Vernunftglaubens*, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schließen, wenn man den *Spinozistischen* Begriff von Gott als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen*, und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß spekulative Vernunft selbst nicht einmal die *Möglichkeit* eines Wesen, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sei: so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammen bestehen, daß Ver-

* Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der *Kritik der reinen Vernunft* Vorschub zum Spinozism finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozism ist hierin so dogmatisch, daß er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweiset: daß die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozism spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Akzidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, daß in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sei (wiewohl es alsdann nötigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism gibt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei. Dagegen gibt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten,

nunft gar die *Unmöglichkeit* eines Gegenstandes einsehen und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre eure Talente und liebe euer Menschengefühl. Aber habt ihr auch wohl überlegt, was ihr tut, und wo es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt ihr, daß *Freiheit zu denken* ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist ERSTLICH der *bürgerliche Zwang* entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu *sprechen*, oder zu *schreiben*, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu *denken* durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich *mitzuteilen*, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu *denken* nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschafft werden kann.

als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Eben so findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine *Skepsis*; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntnis *a priori* festzusetzen. Imgleichen eine *Dialektik* in den kritischen Untersuchungen, welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade eben so; es geschieht also insofern nichts Neues unter der Sonne.

ZWEITENS wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der *Gewissenszwang* entgegengesetzt ist; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene, mit ängstlicher Furcht vor der *Gefahr einer eigenen Untersuchung* begleitete Glaubensformeln alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüter zu verbannen wissen.

DRITTENS bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als *die sie sich selbst gibt*; und ihr Gegenteil ist die Maxime eines GESETZLOSEN GEBRAUCHS der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: daß, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer gibt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der *erklärten* Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft), diese: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Übermut daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Wortes *verscherzt* wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das *Genie* sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen SCHWÄRMEREI; jene Günstlinge der gütigen Natur aber *Erleuchtung*. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß,

indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt: so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch äußere Zeugnisse bewährte Fakta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit *aufgedrungene* Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta d. i. der ABERGLAUBE, entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine *gesetzliche* Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt: so muß, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Überredung von der Alleinherrschaft der spekulativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch *objektive* Gründe und dogmatische Überzeugung rechtfertigen kann, alles Übrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem *eigenen Bedürfnis* (Verzichttuung auf Vernunftglauben) heißt nun UNGLAUBE: nicht ein historischer, denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, (weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut, als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht;) sondern ein *Vernunftunglaube*, ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auktorität benimmt und die Denkungsart veranlaßt, die man FREIGEISTEREI nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar

unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit* zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit *gesetzmäßig* und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!

* *Selbstdenken* heißt, den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung.* Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in *Kenntnisse* setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnisvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich bloß der Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft. Aufklärung in *einzelnen Subjekten* durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein *Zeitalter* aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten, teils erschweren.

indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt: so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch äußere Zeugnisse bewährte Fakta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit *aufgedrungene* Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta d. i. der Aberglaube, entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine *gesetzliche* Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt: so muß, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Überredung von der Alleinherrschaft der spekulativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch *objektive* Gründe und dogmatische Überzeugung rechtfertigen kann, alles Übrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem *eigenen Bedürfnis* (Verzichttuung auf Vernunftglauben) heißt nun Unglaube: nicht ein historischer, denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, (weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut, als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht;) sondern ein *Vernunftunglaube*, ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auktorität benimmt und die Denkungsart veranlaßt, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar

unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

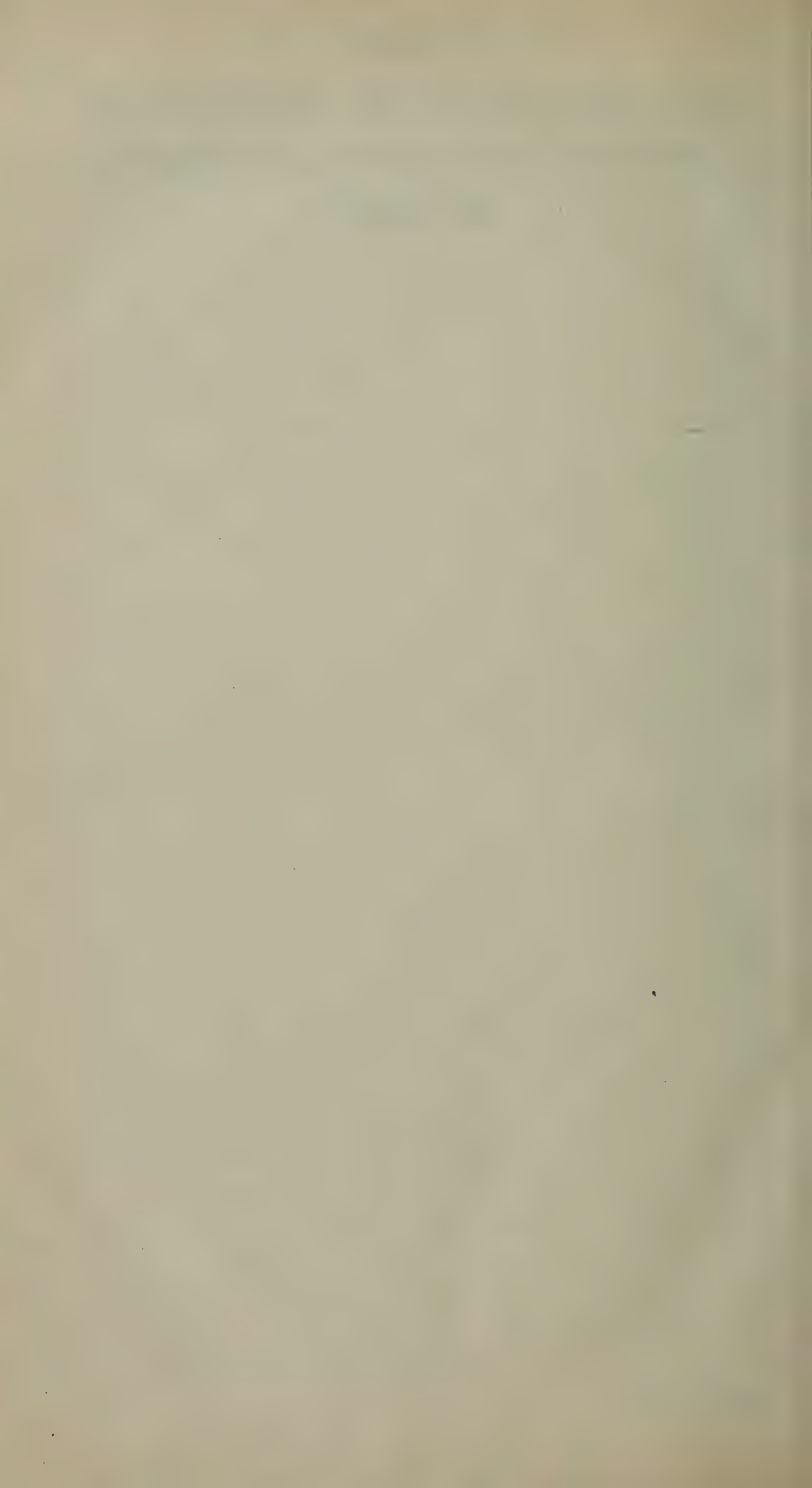
Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit* zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit *gesetzmäßig* und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!

* *Selbstdenken* heißt, den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung.* Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in *Kenntnisse* setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnisvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich bloß der Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft. Aufklärung in *einzelnen Subjekten* durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein *Zeitalter* aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten, teils erschweren.



XIII

METAPHYSISCHE ANFANGS-GRÜNDE DER NATURWISSEN-SCHAFT



VORREDE

WENN das Wort der Natur bloß in *formaler* Bedeutung genommen wird, da es das erste, innere Prinzip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört*, so kann es so vielerlei Naturwissenschaften geben, als es spezifisch verschiedene Dinge gibt, deren jedes sein eigentümliches inneres Prinzip der zu seinem Dasein gehörigen Bestimmungen enthalten muß. Sonst wird aber auch Natur in *materieller* Bedeutung genommen, nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, so fern sie *Gegenstände unserer Sinne*, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objekte, verstanden wird. Die Natur, in dieser Bedeutung des Worts genommen, hat nun nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne zwei Hauptteile, deren der eine die Gegenstände *äußerer*, der andere den Gegenstand des *inneren* Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zwiefache Naturlehre, die KÖRPERLEHRE und SEELENLEHRE, möglich, wovon die erste die *ausgedehnte*, die zweite die *denkende* Natur in Erwägung zieht.

Eine jede Lehre, wenn sie ein *System*, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis, sein soll, heißt Wissenschaft, und da jene Prinzipien entweder Grundsätze der *empirischen* oder der *rationalen* Verknüpfung der Erkenntnisse in einem Ganzen sein können, so würde auch die Naturwissenschaft, sie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre sein, in *historische* oder *rationale* Naturwissenschaft eingeteilt werden müssen, wenn nur nicht das Wort *Natur* (weil dieses eine Ableitung des mannigfaltigen zum Dasein der Dinge Gehörigen aus ihrem inneren *Prinzip* bezeichnet) eine Erkenntnis durch Vernunft von ihrem Zusammenhange notwendig machte, wofern sie den Namen von Naturwissenschaft verdienen soll. Daher wird die Naturlehre besser in *historische Na-*

* Wesen ist das erste, innere Prinzip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometrischen Figuren (da in ihrem Begriffe nichts, was ein Dasein ausdrückte, gedacht wird) nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen.

turlehre, welche nichts als systematisch geordnete Fakta der Naturdinge enthält (und wiederum aus *Naturbeschreibung*, als einem Klassensystem derselben nach Ähnlichkeiten, und *Naturgeschichte*, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Örtern, bestehen würde), und *Naturwissenschaft* eingeteilt werden können. Die Naturwissenschaft würde nun wiederum entweder *eigentlich*, oder *uneigentlich* so genannte Naturwissenschaft sein, wovon die erstere ihren Gegenstand gänzlich nach Prinzipien *a priori*, die zweite nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes *Wissen*. Dasjenige Ganze der Erkenntnis, was systematisch ist, kann schon darum *Wissenschaft* heißen und, wenn die Verknüpfung der Erkenntnis in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar *rationale* Wissenschaft. Wenn aber diese Gründe oder Prinzipien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt bloß empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebene Fakta durch die Vernunft erklärt werden, bloß Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewußtsein ihrer *Notwendigkeit* bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiß), und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systematische Kunst als Wissenschaft heißen.

Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntnis von der ersteren Art *rein*; die von der zweiten Art aber wird *angewandte* Vernunfterkenntnis genannt. Da das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der *Notwendigkeit* aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich führt, so sieht man leicht, warum Naturwissenschaft die Rechtmäßigkeit dieser

Benennung nur von einem reinen Teil derselben, der nämlich die Prinzipien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müsse und nur kraft dieses reinen Teils eigentliche Wissenschaft sei, imgleichen daß nach Forderungen der Vernunft jede Naturlehre zuletzt auf Naturwissenschaft hinausgehen und darin sich endigen müsse, weil jene Notwendigkeit der Gesetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingesehen sein will; daher die vollständigste Erklärung gewisser Erscheinungen aus chemischen Prinzipien noch immer eine Unzufriedenheit zurückläßt, weil man von diesen als zufälligen Gesetzen, die bloß Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe *a priori* anführen kann.

Alle *eigentliche* Naturwissenschaft bedarf also einen *reinen* Teil, auf dem sich die apodiktische Gewißheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne, und weil dieser seinen Prinzipien nach in Vergleichung mit denen, die nur empirisch sind, ganz ungleichartig ist, so ist es zugleich von der größten Zuträglichkeit, ja der Natur der Sache nach von unerläßlicher Pflicht in Ansehung der Methode, jenen Teil abgesondert und von dem andern ganz unbemengt so viel möglich in seiner ganzen Vollständigkeit vorzutragen, damit man genau bestimmen könne, was die Vernunft für sich zu leisten vermag, und wo ihr Vermögen anhebt der Beihülfe der Erfahrungsprinzipien nötig zu haben. Reine Vernunfterkenntnis aus bloßen *Begriffen* heißt reine Philosophie oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf der *Konstruktion* der Begriffe vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori* ihr Erkenntnis gründet, Mathematik genannt.

Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht konstruieren läßt, weil das Dasein in keiner Anschauung *a priori* dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus. Diese muß nun zwar jederzeit lauter

Prinzipien, die nicht empirisch sind, enthalten (denn darum führt sie eben den Namen einer Metaphysik), aber sie kann doch *entweder* sogar ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdann ist es der *transszendentale* Teil der Metaphysik der Natur: *oder* sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntnis derselben gebraucht wird (z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie, oder eines denkenden Wesens zum Grunde und sucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände *a priori* fähig ist), und da muß eine solche Wissenschaft noch immer eine Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur, heißen, aber es ist alsdann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft (Physik und Psychologie), in der jene transszendentale Prinzipien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist. Denn nach dem Vorhergehenden erfordert eigentliche Wissenschaft, vornehmlich der Natur, einen reinen Teil, der dem empirischen zum Grunde liegt, und der auf Erkenntnis der Naturdinge *a priori* beruht. Nun heißt etwas *a priori* erkennen, es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus ihren bloßen Begriffen erkannt werden; denn aus diesen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens (daß er sich selbst nicht widerspreche), aber nicht des Objekts als Naturdinges erkannt werden, welches außer dem Gedanken (als existierend) gegeben werden kann. Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mit-

hin um diese *a priori* zu erkennen, noch erfordert, daß die dem Begriffe korrespondierende *Anschauung a priori* gegeben werde, d. i. daß der Begriff konstruiert werde. Nun ist die Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein, aber eine reine Naturlehre über *bestimmte* Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) ist nur vermittelst der Mathematik möglich, und da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntnis *a priori* befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

So lange also noch für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich konstruieren läßt, d. i. kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Teile angeben läßt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u. d. g. ihre Bewegungen samt ihren Folgen sich im Raume *a priori* anschaulich machen und darstellen lassen (eine Forderung, die schwerlich jemals erfüllt werden wird), so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Prinzipien derselben bloß empirisch sind und keine Darstellung *a priori* in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind.

Noch weiter aber, als selbst Chemie muß empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müßte denn allein das *Gesetz der Stetigkeit* in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntnis sein

würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ungefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelen-Erscheinungen konstruiert werden sollen, ist die Zeit, die nur *eine* Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden; welches denn auch die Ursache ist, weswegen wir uns zum Titel dieses Werks, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, dem gewöhnlichen Gebrauche gemäß des allgemeinen Namens der Naturwissenschaft bedient haben, weil ihr diese Benennung im eigentlichen Sinne allein zukommt und also hiedurch keine Zweideutigkeit veranlaßt wird.

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde, so müssen Prinzipien der *Konstruktion* der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäfte der reinen Philosophie ist, die zu dieser Absicht sich keiner besonderen Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten (obzwar an sich empirischen) Begriffe selbst antrifft, in Bezie-

hung auf die reinen Anschauungen im Raume und der Zeit (nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen) bedient, mithin eine wirkliche *Metaphysik der körperlichen Natur* ist.

Alle Naturphilosophen, welche in ihrem Geschäfte mathematisch verfahren wollten, haben sich daher jederzeit (obschon sich selbst unbewußt) metaphysischer Prinzipien bedient und bedienen müssen, wenn sie sich gleich sonst wider allen Anspruch der Metaphysik auf ihre Wissenschaft feierlich verwahrten. Ohne Zweifel verstanden sie unter der letzteren den Wahn, sich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung vielleicht gar nicht darstellen lassen und keine andere Beglaubigung ihrer objektiven Realität haben, als daß sie bloß mit sich selbst nicht im Widerspruche stehen. Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keinesweges darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze *a priori*, welche das Mannigfaltige *empirischer Vorstellungen* allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es *empirisches* ERKENNTNIS, d. i. Erfahrung, werden kann. So konnten also jene mathematische Physiker metaphysischer Prinzipien gar nicht entbehren und unter diesen auch nicht solcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes, nämlich der Materie, *a priori* zur Anwendung auf äußere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit usw. Darüber aber bloß empirische Grundsätze gelten zu lassen, hielten sie mit Recht der apodiktischen Gewißheit, die sie ihren Naturgesetzen geben wollten, gar nicht gemäß, daher sie solche lieber postulierten, ohne nach ihren Quellen *a priori* zu forschen.

Es ist aber von der größten Wichtigkeit zum Vorteil der Wissenschaften ungleichartige Prinzipien von einander zu scheiden, jede in ein besonderes System zu bringen, damit sie eine Wissenschaft ihrer eigenen Art ausma-

chen, um dadurch die Ungewißheit zu verhüten, die aus der Vermengung entspringt, da man nicht wohl unterscheiden kann, welcher von beiden teils die Schranken, teils auch die Verirrungen, die sich im Gebrauche derselben zutragen möchten, beizumessen sein dürften. Um deswillen habe ich für nötig gehalten, von dem reinen Teile der Naturwissenschaft (*physica generalis*), wo metaphysische und mathematische Konstruktionen durch einander zu laufen pflegen, die erstere und mit ihnen zugleich die Prinzipien der Konstruktion dieser Begriffe, also der Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre selbst, in einem System darzustellen. Diese Absonderung hat außer dem schon erwähnten Nutzen, den sie schafft, noch einen besonderen Reiz, den die Einheit der Erkenntnis bei sich führt, wenn man verhütet, daß die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander laufen, sondern ihre gehörig abgeteilte Felder einnehmen.
Es kann noch zu einem zweiten Anpreisungsgrunde dieses Verfahrens dienen: daß in Allem, was Metaphysik heißt, die *absolute Vollständigkeit* der Wissenschaften gehofft werden kann, dergleichen man sich in keiner anderen Art von Erkenntnissen versprechen darf, mithin eben so, wie in der Metaphysik der Natur überhaupt, also auch hier die Vollständigkeit der Metaphysik der körperlichen Natur zuversichtlich erwartet werden kann; wovon die Ursache ist, daß in der Metaphysik der Gegenstand nur, wie er bloß nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens, in andern Wissenschaften aber, wie er nach *datis* der Anschauung (der reinen sowohl, als empirischen) vorgestellt werden muß, betrachtet wird, da denn jene, weil der Gegenstand in ihr jederzeit mit *allen* notwendigen Gesetzen des Denkens verglichen werden muß, eine bestimmte Zahl von Erkenntnissen geben muß, die sich völlig erschöpfen läßt, diese aber, weil sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anschauungen (reinen oder empirischen), mithin Objekten des Denkens darbieten, niemals zur absoluten Vollständigkeit gelangen, sondern ins Unendliche erweitert werden können; wie reine Mathematik und empirische Naturlehre. Auch

glaube ich diese metaphysische Körperlehre so weit, als sie sich immer nur erstreckt, vollständig erschöpft, dadurch aber doch eben kein großes Werk zu Stande gebracht zu haben.

Das Schema aber zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sei der Natur überhaupt, oder der körperlichen Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorien.* Denn mehr gibt es nicht reine Verstandesbe-

* Nicht wider diese Tafel der reinen Verstandesbegriffe, sondern die daraus gezogenen Schlüsse auf die Grenzbestimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphysik finde ich in der Allgem. Litt. Zeit. Nr. 295 in der Rezension der *Institutiones Logicae et Metaph.* des Herrn Prof. *Ulrich* Zweifel, in welchen der tiefforschende Rezensent mit seinem nicht minder prüfenden Verfasser übereinzukommen sich erklärt, und zwar Zweifel, die, weil sie gerade das Hauptfundament meines in der Kritik aufgestellten Systems treffen sollen, Ursache wären, daß dieses in Ansehung seines Hauptzieles noch lange nicht diejenige apodiktische Überzeugung bei sich führe, welche zur Abnötigung einer uneingeschränkten Annahme erforderlich ist; dieses Hauptfundament sei meine teils *dort*, teils in den *Prolegomenen* vorgetragene *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe, die aber in dem Teile der Kritik, welcher gerade der hellste sein müßte, am meisten dunkel wäre, oder wohl gar sich im Zirkel herumdrehte usw. Ich richte meine Beantwortung dieser Einwürfe nur auf den Hauptpunkt derselben, daß nämlich *ohne eine ganz klare und genugtuende Deduktion der Kategorien* das System der Kritik der reinen Vernunft in seinem Fundamente wanke. Dagegen behaupte ich, daß für denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logischen Funktionen in Urteilen überhaupt entlehnter Bestimmungen unseres Bewußtseins, unterschreibt (wie dieses denn der Rezensent tut), das System der Kritik apodiktische Gewißheit bei sich führen müsse, weil dieses auf dem Satze erbauet ist: *daß der ganze spekulative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche.* Denn wenn bewiesen werden kann, DASS die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntnis bedienen muß, gar keinen anderen Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können (dadurch daß sie in dieser bloß die Form des Denkens möglich machen), so ist die Beantwortung der Frage, WIE sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduktion wo möglich zu *vollenden*, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keinesweges *notwendig*, sondern bloß *verdienstlich*. Denn in dieser Absicht ist die Deduktion schon alsdann *weit genug* geführt, wenn sie zeigt, daß gedachte Kategorien nichts anders als bloße Formen der Urteile sind, so fern sie auf Anschauungen (die bei uns

griffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Klassen derselben, die der *Größe*, der *Qualität*,

immer nur sinnlich sind) angewandt werden, dadurch aber allererst Objekte bekommen und Erkenntnisse werden: weil dieses schon hinreicht, das ganze System der eigentlichen Kritik darauf mit völliger Sicherheit zu gründen. So steht Newtons System der allgemeinen Gravitäten fest, ob es gleich die Schwierigkeit bei sich führt, daß man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich sei; aber *Schwierigkeiten sind nicht Zweifel*. Daß nun jenes Hauptfundament auch ohne vollständige Deduktion der Kategorien fest stehe, beweise ich aus dem Zugestandenen also:
1. *Zugestanden*: daß die Tafel der Kategorien alle reine Verstandesbegriffe vollständig enthalte und eben so alle formale Verstandeshandlungen in Urteilen, von welchen sie abgeleitet und auch in nichts unterschieden sind, als daß durch den Verstandesbegriff ein Objekt in Ansehung einer oder der andern Funktion der Urteile als *bestimmt* gedacht wird (z. B. so wird in dem kategorischen Urteile: *der Stein ist hart*, der *Stein* für Subjekt und *hart* als Prädikat gebraucht, so doch, daß es dem Verstande unbenommen bleibt, die logische Funktion dieser Begriffe umzutauschen und zu sagen: einiges Harte ist ein Stein; dagegen wenn ich es mir *im Objekte* als *bestimmt* vorstelle, daß der *Stein* in jeder möglichen Bestimmung eines Gegenstandes, nicht des bloßen Begriffs nur als Subjekt, die Härte aber nur als Prädikat gedacht werden müsse, dieselbe logische Funktionen nun *reine Verstandesbegriffe* von Objekten, nämlich als *Substanz* und *Akzidens*, werden);
2. *zugestanden*: daß der Verstand durch seine Natur synthetische Grundsätze *a priori* bei sich führe, durch die er alle Gegenstände, die ihm gegeben werden mögen, jenen Kategorien unterwirft, mithin es auch Anschauungen *a priori* geben müsse, welche die zur Anwendung jener reinen Verstandesbegriffe erforderliche Bedingungen enthalten, *weil ohne Anschauung kein Objekt*, in Ansehung dessen die logische Funktion als Kategorie bestimmt werden könnte, mithin auch keine Erkenntnis irgend eines Gegenstandes und also auch ohne reine Anschauung kein Grundsatz, der sie *a priori* in dieser Absicht bestimmte, *stattfindet*;
3. *zugestanden*: daß diese reine Anschauungen niemals etwas anders, als bloße Formen der *Erscheinungen* äußerer oder des innern Sinnes (Raum und Zeit), folglich nur allein der *Gegenstände möglicher Erfahrungen* sein können:
so folgt: daß aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundsätzen *a priori* nichts Empirisches die Bedingung sein kann, sie nichts weiter als Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sein können. Dieses allein ist das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbestimmung der reinen Vernunft, aber nicht die Auflösung der Aufgabe: WIE nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch dieselbe möglich sei. Die letztere

der *Relation* und endlich der *Modalität*, müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, was in der mathematischen Konstruktion dargestellt, oder in der Erfahrung als bestimmter Gegenstand derselben gegeben werden mag, bringen lassen. Mehr ist hier nicht zu tun, zu entdecken oder hinzuzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt sein möchte, es besser zu machen.

Aufgabe, obgleich auch ohne sie das Gebäude fest steht, hat indessen große Wichtigkeit und, wie ich es jetzt einsehe, eben so große Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluß aus der genau bestimmten Definition eines *Urteils* überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden) verrichtet werden kann. Die Dunkelheit, die in diesem Teile der Deduktion meinen vorigen Verhandlungen anhängt, und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft) zu ergänzen, ohne daß der scharfsinnige Rezensent in die ihm gewiß selbst unangenehm fallende Notwendigkeit versetzt werden darf, wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quellen haben, zu einer prästabilierten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmittel, welches weit schlimmer wäre als das Übel, dawider es helfen soll, und das dagegen doch wirklich nichts helfen kann. Denn auf diese Art kommt doch jene *objektive Notwendigkeit* nicht heraus, welche die reinen Verstandesbegriffe (und die Grundsätze ihrer Anwendung auf Erscheinungen) charakterisiert, z. B. in dem Begriffe der Ursache in Verknüpfung mit der Wirkung, sondern alles bleibt bloß *subjektiv-notwendige*, objektiv aber bloß zufällige Zusammenstellung, gerade wie es *Hume* will, wenn er sie bloße Täuschung aus Gewohnheit nennt. Auch kann kein System in der Welt diese Notwendigkeit wo anders herleiten, als aus den *a priori* zum Grunde liegenden Prinzipien der Möglichkeit des *Denkens selbst*, wodurch allein die Erkenntnis der Objekte, deren Erscheinung uns gegeben ist, d. i. Erfahrung, möglich wird; und gesetzt, die Art, WIE Erfahrung dadurch allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt es doch unwidersprechlich gewiß, DASS sie bloß durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig sind.

Der Begriff der Materie mußte daher durch alle vier genannte Funktionen der Verstandesbegriffe (in vier Hauptstücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Bestimmung desselben hinzu kam. Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne affiziert werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrige Prädikate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und so ist die Naturwissenschaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte *Bewegungslehre.* Die *metaphysischen* Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen, deren *erstes* die *Bewegung* als ein reines *Quantum* nach seiner Zusammensetzung ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und PHORONOMIE genannt werden kann, das *zweite* sie als zur *Qualität* der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung zieht und daher DYNAMIK heißt, das *dritte* die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in *Relation* betrachtet und unter dem Namen MECHANIK vorkommt, das *vierte* aber ihre Bewegung oder Ruhe bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder *Modalität*, mithin als Erscheinung äußerer Sinne bestimmt und PHÄNOMENOLOGIE genannt wird.

Aber außer jener inneren Notwendigkeit, die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Physik, welche empirische Prinzipien braucht, sondern selbst von den rationalen Prämissen derselben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzusondern, ist noch ein äußerer zwar nur zufälliger, aber gleichwohl wichtiger Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen System der Metaphysik abzutrennen und sie als ein besonderes Ganze systematisch darzustellen. Denn wenn es erlaubt ist, die Grenzen einer Wissenschaft nicht bloß nach der Beschaffenheit des Objekts und der spezifischen Erkenntnisart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Au-

gen hat, zu zeichnen, und man findet, daß Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erscheinungen geschieht), sondern um zur Erkenntnis dessen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zu gelangen: so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchse nur hinderlichen Sprößlinge befreiet, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses tut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch und erleichtert doch den gleichförmigen Gang dieser Wissenschaft zu ihrem Zwecke, wenn man in allen Fällen, wo man der allgemeinen Körperlehre bedarf, sich nur auf das abgesonderte System derselben berufen darf, ohne jenes größere mit diesem anzuschwellen. Es ist auch in der Tat sehr merkwürdig (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden), daß die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Prinzipien der äußeren Anschauung hernehmen müsse und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe. Daher die bekannten Streitigkeiten, wenigstens die Dunkelheit in den Fragen über die Möglichkeit eines Widerstreits der Realitäten, die der intensiven Größe u. a. m., bei welchen der Verstand nur durch Beispiele aus der körperlichen Natur belehrt wird, welches die Bedingungen sind, unter denen jene Begriffe allein objektive Realität, d. i. Bedeutung und Wahrheit, haben können. Und so tut eine abgesonderte Metaphysik der körperlichen Natur der *allgemeinen* vortreffliche und unent-

behrliche Dienste, indem sie Beispiele (Fälle in Concreto) herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der letzteren (eigentlich der Transszendentalphilosophie) zu realisieren, d. i. einer bloßen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen.

Ich habe in dieser Abhandlung die mathematische Methode, wenn gleich nicht mit aller Strenge befolgt (wozu mehr Zeit erforderlich gewesen wäre, als ich darauf zu verwenden hatte), dennoch nachgeahmt, nicht um ihr durch ein Gepränge von Gründlichkeit besseren Eingang zu verschaffen, sondern weil ich glaube, daß ein solches System deren wohl fähig sei und diese Vollkommenheit auch mit der Zeit von geschickterer Hand wohl erlangen könne, wenn, durch diesen Entwurf veranlaßt, mathematische Naturforscher es nicht unwichtig finden sollten, den metaphysischen Teil, dessen sie ohnedem nicht entübrigt sein können, in ihrer allgemeinen Physik als einen besonderen Grundteil zu behandeln und mit der mathematischen Bewegungslehre in Vereinigung zu bringen.

Newton sagt in der Vorrede zu seinen mathem. Grundlehren der Nat.-Wiss. (nachdem er angemerkt hatte, daß die Geometrie von den mechanischen Handgriffen, die sie postuliert, nur zweier bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Zirkel zu beschreiben): *Die Geometrie ist stolz darauf, daß sie mit so wenigem, was sie anderwärts hernimmt, so viel zu leisten vermag.** Von der Metaphysik könnte man dagegen sagen: *sie steht bestürzt, daß sie mit so vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann.* Indessen ist doch dieses Wenige etwas, das selbst die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwissenschaft unumgänglich braucht, die sich also, da sie hier von der Metaphysik notwendig borgen muß, auch nicht schämen darf, sich mit ihr in Gemeinschaft sehen zu lassen.

* Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. *Newton Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

ERSTES HAUPTSTÜCK

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER PHORONOMIE

ERKLÄRUNG 1

MATERIE ist das *Bewegliche* im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der *relative Raum*; der, in welchem alle *Bewegung* zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine, oder auch *absolute Raum*.

ANMERKUNG 1

Da in der Phoronomie von nichts als Bewegung geredet werden soll, so wird dem Subjekt derselben, nämlich der Materie, hier keine andere Eigenschaft beigelegt, als die *Beweglichkeit*. Sie selbst kann also so lange auch für einen Punkt gelten, und man abstrahiert in der Phoronomie von aller innern Beschaffenheit, mithin auch der Größe des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung und dem, was in dieser als Größe betrachtet werden kann (Geschwindigkeit und Richtung), zu tun. —Wenn gleichwohl der Ausdruck eines Körpers hier bisweilen gebraucht werden sollte, so geschieht es nur, um die Anwendung der Prinzipien der Phoronomie auf die noch folgende bestimmtere Begriffe der Materie gewissermaßen zu antizipieren, damit der Vortrag weniger abstrakt und faßlicher sei.

ANMERKUNG 2

Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädikat, was ihr selbst als Objekt zukommt, sondern nur durch das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen, in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden kann, erklären soll, so ist Materie ein jeder *Gegenstand äußerer Sinne*, und dieses wäre die bloß metaphysische Erklärung derselben. Der Raum aber wäre bloß die Form aller äußeren sinnlichen Anschauung (ob eben dieselbe auch dem äußeren Objekt, das wir Materie nennen, *an*

sich selbst zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe, davon ist hier gar nicht die Frage). Die *Materie* wäre im Gegensatz der *Form* das, was in der äußeren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das Eigentlich-Empirische der sinnlichen und äußeren Anschauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung, folglich muß auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein, und dieser, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Objekt derselben, heißt der *empirische Raum*. Dieser aber, als materiell, ist selbst beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen anderen, erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ist, dieser eben so wohl einen andern und so forthin ins Unendliche.

Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, bloß relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum, der selbst wiederum und vielleicht in entgegengesetzter Richtung in einem erweiterten Raume bewegt, mithin auch die in Beziehung auf den erstern bewegte Materie in Verhältnis auf den zweiten Raum ruhig genannt werden kann, und diese Abänderungen des Begriffs der Bewegungen gehen mit der Veränderung des relativen Raums so ins Unendliche fort. Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als *für sich gegeben* annehmen, heißt etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen (der Bewegung im absoluten Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muß. Der absolute Raum ist also *an sich* nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir außer dem gegebenen jeder-

zeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschließt und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen, Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt ist, so abstrahiere ich von dieser, und er wird daher wie ein reiner, nicht empirischer und absoluter Raum vorgestellt, mit dem ich jeden empirischen vergleichen und diesen in ihm als beweglich vorstellen kann, der also jederzeit als unbeweglich gilt. Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heißt die *logische Allgemeinheit* irgend eines Raums, mit dem ich jeden empirischen als darin eingeschlossen vergleichen kann, in eine *physische Allgemeinheit* des wirklichen Umfanges verwechseln und die Vernunft in ihrer Idee mißverstehen.
Schließlich merke ich noch an: daß, da die *Beweglichkeit* eines Gegenstandes im Raum *a priori* und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden kann, sie von mir eben darum in der Kritik der r. V. auch nicht unter die reine Verstandesbegriffe gezählt werden konnte, und daß dieser Begriff als empirisch nur in einer Naturwissenschaft als angewandter Metaphysik, welche sich mit einem durch Erfahrung gegebenen Begriffe, obwohl nach Prinzipien *a priori*, beschäftigt, Platz finden könne.

ERKLÄRUNG 2

Bewegung eines Dinges ist die *Veränderung der äußeren Verhältnisse* desselben zu einem gegebenen Raum.

ANMERKUNG 1

Vorher habe ich dem Begriffe der Materie schon den Begriff der Bewegung zum Grunde gelegt. Denn da ich denselben selbst unabhängig vom Begriffe der Ausdehnung bestimmen wollte und die Materie also auch in einem Punkte betrachten konnte, so durfte ich einräumen, daß man sich daselbst der gemeinen Erklärung der *Bewegung* als *Veränderung des Orts* bediente. Jetzt, da

der Begriff einer Materie allgemein, mithin auch auf bewegte Körper passend erklärt werden soll, so reicht jene Definition nicht zu. Denn der Ort eines jeden Körpers ist ein Punkt. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Örter wissen, und zu diesem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Punkte der Oberfläche oder des Inwendigen der Erde zu jedem beliebigen Punkte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte der einen zum Mittelpunkte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper nur ein Punkt, der seinen Ort ausmacht. Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse dreht. Aber ihr Verhältnis zum äußeren Raume verändert sich hiebei doch; denn sie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verschiedene Seiten zu, woraus denn auch allerlei wandelbare Wirkungen auf der Erde erfolgen. Nur von einem beweglichen, d. i. physischen, *Punkte* kann man sagen: Bewegung sei jederzeit Veränderung des Orts. Man könnte wider diese Erklärung erinnern: daß die innere Bewegung z. B. einer Gährung nicht in ihr mit eingeschlossen sei; aber das Ding, was man bewegt nennt, muß so fern als Einheit betrachtet werden. Die Materie, als z. B. ein *Faß Bier*, ist bewegt, bedeutet also etwas anderes als: das *Bier im Fasse* ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges ist mit der Bewegung in diesem Dinge nicht einerlei, von der ersteren aber ist hier nur die Rede. Dieses Begriffs Anwendung aber auf den zweiten Fall ist nachher leicht.

ANMERKUNG 2

Die Bewegungen können *drehend* (ohne Veränderung des Orts) oder fortschreitend, diese aber entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkte Bewegungen sein. Von der *ersteren* Art sind die geradlinichte oder auch krummlinichte in sich *nicht zurückkehrende* Bewegungen. Die von der *zweiten* sind die in sich *zurückkehrende*. Die letztern sind wiederum entweder *zirkulierende* oder *oszillierende*, d. i. Kreis- oder

schwankende Bewegungen. Die erstern legen eben denselben Raum immer in derselben Richtung, die zweiten immer wechselsweise in entgegengesetzter Richtung zurück, wie schwankende Penduln. Zu beiden gehört noch *Bebung* (*motus tremulus*), welche nicht eine fortschreitende Bewegung eines Körpers, dennoch aber eine reziprozierende Bewegung einer Materie ist, die dabei ihre Stelle im Ganzen nicht verändert, wie die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch den Schall in Bewegung gesetzten Luft. Ich tue dieser verschiedenen Arten der Bewegung bloß darum in einer Phoronomie Erwähnung, weil man bei allen, die nicht fortschreitend sind, sich des Worts *Geschwindigkeit* gemeiniglich in anderer Bedeutung bedient als bei den fortschreitenden, wie die folgende Anmerkung zeigt.

ANMERKUNG 3

In jeder Bewegung sind Richtung und Geschwindigkeit die beiden Momente der Erwägung derselben, wenn man von allen anderen Eigenschaften des Beweglichen abstrahiert. Ich setze hier die gewöhnliche Definition beider voraus; allein die der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung kontinuierlich, so daß er bis zu seiner Rückkehr zum Punkte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlagen ist, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen.

Allein was ist hier die *Seite*, nach der die Bewegung gerichtet ist? eine Frage, die mit der eine Verwandtschaft hat: worauf beruht der innere Unterschied der Schnekken, die sonst ähnlich und sogar gleich, aber davon eine Spezies rechts, die andere links gewunden ist; oder des Windens der Schwertbohnen und des Hopfens, deren die erstere wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, *wider die Sonne*, der andere *mit der Sonne* um ihre Stange läuft? ein Begriff, der sich zwar konstruieren, aber als Begriff für sich durch allge-

meine Merkmale und in der diskursiven Erkenntnisart gar nicht deutlich machen läßt, und der in den Dingen selbst (z. B. an den seltenen Menschen, bei denen die Leicheneröffnung alle Teile nach der physiologischen Regel mit andern Menschen einstimmig, nur alle Eingeweide links oder rechts wider die gewöhnliche Ordnung versetzt fand) keinen erdenklichen Unterschied in den innern Folgen geben kann und demnach ein wahrhafter mathematischer und zwar innerer Unterschied ist, womit der von dem Unterschiede zweier sonst in allen Stücken gleichen, der Richtung nach aber verschiedenen Kreisbewegungen, obgleich nicht völlig einerlei, dennoch aber zusammenhängend ist. Ich habe anderwärts gezeigt, daß, da sich dieser Unterschied zwar in der Anschauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verständlich erklären (*dari, non intelligi*) läßt, er einen guten bestätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: daß der Raum überhaupt nicht zu den Eigenschaften oder Verhältnissen *der Dinge an sich selbst*, die sich notwendig auf objektive Begriffe müßten bringen lassen, sondern bloß zu der subjektiven Form unserer sinnlichen Anschauung von Dingen oder Verhältnissen, die uns nach dem, was sie an sich sein mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre. Doch dies ist eine Abschweifung von unserem jetzigen Geschäfte, in welchem wir den Raum ganz notwendig als *Eigenschaft* der Dinge, die wir in Betrachtung ziehen, nämlich *körperlicher Wesen*, behandeln müssen, weil diese selbst nur Erscheinungen äußerer Sinne sind und nur als solche hier erklärt zu werden bedürfen. Was den Begriff der Geschwindigkeit betrifft, so bekommt dieser Ausdruck im Gebrauche auch bisweilen eine abweichende Bedeutung. Wir sagen: die Erde dreht sich geschwinder um ihre Achse als die Sonne, weil sie es in kürzerer Zeit tut; obgleich die Bewegung der letzteren viel geschwinder ist. Der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder als der eines Menschen, obgleich seine strömende Bewegung im ersteren ohne Zweifel weniger Geschwindigkeit hat, und so auch bei den Bebungen elastischer Materien. Die

Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der zirkulierenden oder oszillierenden Bewegung, macht den Grund dieses Gebrauchs aus, an welchem, wenn sonst nur die Mißdeutung vermieden wird, man auch nicht unrecht tut. Denn diese bloße Vergrößerung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergrößerung der räumlichen Geschwindigkeit hat ihre eigene und sehr erhebliche Wirkungen in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Tiere vielleicht noch nicht gnug Rücksicht genommen worden. In der Phoronomie brauchen wir das Wort Geschwindigkeit bloß in räumlicher Bedeutung $C = \frac{S}{T}$.

ERKLÄRUNG 3

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte; *beharrlich* aber ist das, was eine Zeit hindurch existiert, d. i. dauret.

ANMERKUNG

Ein Körper, der in Bewegung ist, ist in jedem Punkte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es frägt sich nun, ob er darin ruhe, oder sich bewege. Ohne Zweifel wird man das letztere sagen; denn er ist in diesem Punkte nur so fern, als er sich bewegt, gegenwärtig. Man nehme aber die Bewegung desselben so an:

A B a
O———O · · O, daß der Körper mit gleichförmiger Geschwindigkeit die Linie AB vorwärts und rückwärts von B nach A zurücklege, so daß, weil der Augenblick, da er in B ist, beiden Bewegungen gemein ist, die Bewegungen von A nach B in $\frac{1}{2}$ Sek., die von B nach A aber auch in $\frac{1}{2}$ Sek., beide zusammen aber in einer ganzen Sekunde zurückgelegt worden, so daß auch nicht der kleinste Teil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in B aufgewandt worden: so wird ohne den mindesten Zuwachs dieser Bewegungen die letztere, die in der Richtung BA geschah, in die nach der Richtung Ba, welches

mit AB in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in B ist, darin nicht als ruhig, sondern als bewegt angesehen werden muß. Er mußte daher auch in der ersteren, in sich selbst wiederkehrenden Bewegung in dem Punkte B als bewegt angesehen werden, welches aber unmöglich ist: weil nach dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick ist, der zur Bewegung AB und zugleich zur gleichen Bewegung BA gehört, die der vorigen entgegengesetzt und mit ihr in einem und demselben Augenblicke verbunden, völligen Mangel der Bewegung, folglich, wenn dieser den Begriff der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung Aa Ruhe des Körpers in jedem Punkte, z. B. in B, beweisen müßte, welches der obigen Behauptung widerspricht. Man stelle sich dagegen die Linie AB als über den Punkt A aufgerichtet vor, so daß ein Körper von A nach B steige und, nachdem er durch die Schwere im Punkte B seine Bewegung verloren hat, von B nach A eben so wiederum zurückfalle; so frage ich, ob der Körper in B als bewegt, oder als ruhig angesehen werden könne. Ohne Zweifel wird man sagen, als ruhig: weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er diesen Punkt erreicht hat, und hernach eine gleichmäßige Bewegung zurück allererst folgen soll, folglich noch nicht da ist; der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzusetzen, ist Ruhe. Aber in dem ersteren Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung BA auch nicht anders eintreten, als dadurch, daß vorher die Bewegung AB aufgehört hatte und die von B nach A noch nicht war, folglich daß in B ein Mangel aller Bewegung und nach der gewöhnlichen Erklärung Ruhe müßte angenommen werden, aber man durfte sie doch nicht annehmen, weil bei einer gegebenen Geschwindigkeit kein Körper in einem Punkte seiner gleichförmigen Bewegung als ruhend gedacht werden muß. Worauf beruht denn im zweiten Falle die Anmaßung des Begriffs der Ruhe, da doch dieses Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird? Der

Grund davon liegt darin, daß die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geschwindigkeit gedacht wird, sondern zuerst als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beschleunigt, so doch, daß die Geschwindigkeit im Punkte *B* nicht gänzlich, sondern nur bis zu einem Grad verzögert werde, der kleiner ist als jede nur anzugebende Geschwindigkeit, mit welcher, wenn, anstatt zurück zu fallen, die Linie seines Falles *BA* in die Richtung *Ba* gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet würde, er als mit einem bloßen Moment der Geschwindigkeit (der Widerstand der Schwere wird alsdann bei Seite gesetzt) in jeder noch so großen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin seinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde. Folglich wird er in den Zustand einer *daurenden* Gegenwart an demselben Orte, d. i. der Ruhe, versetzt, ob sie gleich wegen der kontinuierlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieses Zustandes, sofort aufgehoben wird. In einem *beharrlichen Zustande* sein und *darin beharren* (wenn nichts anderes ihn verrückt) sind zwei verschiedene Begriffe, deren einer dem anderen keinen Abbruch tut. Also kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der sich als $= 0$ gar nicht konstruieren läßt, sondern muß durch die beharrliche Gegenwart an demselben Orte erklärt werden, da denn dieser Begriff auch durch die Vorstellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit eine endliche Zeit hindurch konstruiert, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft genutzt werden kann.

ERKLÄRUNG 4

Den Begriff einer *zusammengesetzten Bewegung* KONSTRUIEREN heißt eine Bewegung, so fern sie aus zwei oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, *a priori* in der Anschauung darstellen.

ANMERKUNG

Zur Konstruktion der Begriffe wird erfordert: daß die Bedingung ihrer Darstellung nicht von der Erfahrung entlehnt sei, also auch nicht gewisse Kräfte voraussetze, deren Existenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, daß die Bedingung der Konstruktion nicht selbst ein Begriff sein müsse, der gar nicht *a priori* in der Anschauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Ursache und Wirkung, Handlung und Widerstand usw. Hier ist nun vorzüglich zu bemerken: daß Phoronomie durchaus zuerst Konstruktion der Bewegungen überhaupt als *Größen* und, da sie die Materie bloß als *etwas Bewegliches*, mithin an welchem gar auf keine Größe derselben Rücksicht genommen wird, zum Gegenstande hat, diese Bewegungen allein als Größen sowohl ihrer Geschwindigkeit als Richtung nach und zwar ihrer Zusammensetzung nach *a priori* zu bestimmen habe. Denn so viel muß gänzlich *a priori* und zwar anschauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch physische Ursachen, d. i. Kräfte, lassen sich, ehe die Grundsätze ihrer Zusammensetzung überhaupt vorher rein mathematisch zum Grunde gelegt worden, niemals gründlich vortragen.

GRUNDSATZ

Eine jede Bewegung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

ANMERKUNG

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfordert: daß nicht allein der Körper, sondern auch der Raum, darin er sich bewegt, Gegenstände der äußern Erfahrung, mithin materiell seien.

Eine absolute Bewegung also, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, ist gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts (wenn man gleich einräumen wollte, der absolute Raum sei an sich etwas). Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum selbst, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgestellt werden. Das erstere geschieht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt ansehe, kein mehr erweiterter und ihn einschließender gegeben ist (wie wenn ich in der Kajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tische bewegt sehe); das zweite, wenn mir über diesen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einschließt (wie im genannten Falle das Ufer des Flusses), gegeben ist, da ich denn in Ansehung des letzteren den nächsten Raum (die Kajüte) als bewegt und den Körper selbst allenfalls als ruhig ansehen kann. Da es nun schlechterdings unmöglich ist, von einem empirisch gegebenen Raume, wie erweitert er auch sei, auszumachen, ob er nicht in Ansehung eines in einem noch größeren Umfange ihn einschließenden Raumes selbst wiederum bewegt sei, oder nicht, so muß es aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerlei sein, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will. Noch mehr; da der absolute Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist, so sind auch die Begriffe einerlei, ob ich sage: ein Körper bewegt sich in Ansehung dieses gegebenen Raumes in dieser Richtung mit dieser Geschwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken und dem Raum alles dieses, aber in entgegengesetzter Richtung beilegen will. Denn ein jeder Begriff ist mit demjenigen, von dessen Unterschiede vom ersteren gar kein Beispiel möglich ist, völlig einerlei und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verstande geben wollen, verschieden.

Auch sind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen festen Punkt anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe absolut heißen sollte,

bestimmt würde; denn alles, was uns auf die Art gegeben wird, ist materiell, also auch beweglich und (da wir im Raume keine äußerste Grenze möglicher Erfahrung kennen) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne daß wir diese Bewegung woran wahrnehmen können. —Von dieser Bewegung eines Körpers im empirischen Raume kann ich nun einen Teil der gegebenen Geschwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume, aber in entgegengesetzter Richtung geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Ansehung der Folgen dieser zwei verbundenen Bewegungen ist völlig einerlei mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geschwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derselben Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegt denke. *Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradlinicht an.* Denn was die krummlinichte betrifft, da es nicht in allen Stücken einerlei ist, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, davon wird in der Folge besonders gehandelt werden. In der Phoronomie also, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume (auf dessen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluß hat) in Verhältnis betrachte, ist es an sich ganz unbestimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geschwindigkeit dem einen oder dem andern von der gegebenen Bewegung beilegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung betrachtet werden soll, wird dieses nicht mehr so völlig einerlei sein, wie es an seinem Orte gezeigt werden soll.

ERKLÄRUNG 5

Die *Zusammensetzung der Bewegung* ist die Vorstellung der Bewegung eines Punkts als einerlei mit zwei oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

ANMERKUNG

In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenschaft als ihre Beweglichkeit kenne, mithin sie selbst nur als einen Punkt betrachten darf, kann die Bewegung nur als *Beschreibung eines Raumes* betrachtet werden, doch so, daß ich nicht bloß wie in der Geometrie auf den Raum, der beschrieben wird, sondern auch auf die Zeit darin, mithin auf die Geschwindigkeit, womit ein Punkt den Raum beschreibt, Acht habe. Phoronomie ist also die reine Größenlehre (*Mathesis*) der Bewegungen. Der bestimmte Begriff von einer Größe ist der Begriff der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Gleichartigen. Da nun der Bewegung nichts gleichartig ist, als wiederum Bewegung, so ist die Phoronomie eine Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen eben desselben Punkts nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit, d. i. die Vorstellung einer einzigen Bewegung als einer solchen, die zwei und so mehrere Bewegungen zugleich in sich enthält, oder zweier Bewegungen eben desselben Punkts zugleich, so fern sie *zusammen* eine ausmachen, d. i. mit dieser einerlei sind, und nicht etwa so fern sie die letztere, als Ursachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zusammensetzung von mehreren, so viel man will, entspringt, darf man nur wie bei aller Größenerzeugung zuerst diejenige suchen, die unter gegebenen Bedingungen *aus zweien* zusammengesetzt ist; darauf diese mit einer dritten verbinden usw. Folglich läßt die Lehre der Zusammensetzung aller Bewegungen sich auf die von zweien zurückführen. Zwei Bewegungen aber eines und desselben Punkts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zwiefache Weise unterschieden sein und als solche auf dreifache Art an ihm verbunden werden. Erstlich geschehen sie entweder in einer und *derselben Linie*, oder in *verschiedenen Linien* zugleich; die letztere sind Bewegungen, die einen Winkel einschließen. Die, so in einer und *derselben Linie* geschehen, sind nun der

Richtung nach entweder einander *entgegengesetzt*, oder halten *einerlei Richtung*. Da alle diese Bewegungen als zugleich geschehend betrachtet werden, so ergibt sich aus dem Verhältnis der Linien, d. i. der beschriebenen Räume der Bewegung in gleicher Zeit, sofort auch das Verhältnis der Geschwindigkeit. Also sind der Fälle drei: 1) Da *zwei Bewegungen* (sie mögen von gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten sein), in einem Körper in derselben Richtung verbunden, eine daraus zusammengesetzte Bewegung ausmachen sollen. 2) Da *zwei Bewegungen* desselben Punkts (von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit), in entgegengesetzter Richtung verbunden, durch ihre Zusammensetzung eine dritte Bewegung in derselben Linie ausmachen sollen. 3) Da *zwei Bewegungen* eines Punkts mit gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschließen, als zusammengesetzt betrachtet werden.

LEHRSATZ

Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punkts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums als mit derselben einerlei vorgestellt wird.

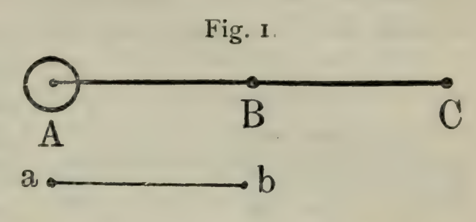
BEWEIS

Erster Fall, da zwei Bewegungen in eben derselben Linie und Richtung einem und demselben Punkte zugleich zukommen.

Es sollen in einer Geschwindigkeit der Bewegung zwei Geschwindigkeiten AB und ab als enthalten vorgestellt werden. Man nehme diese Geschwindigkeiten für diesmal als gleich an, so daß $AB = ab$ ist, so sage ich: sie können in einem und demselben Raum (dem absoluten oder dem relativen), an demselben Punkte nicht zugleich vorgestellt werden. Denn weil die Linien AB und ab, welche die Geschwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume

sind, welche sie in gleichen Zeiten durchlaufen, so würde die Zusammensetzung dieser Räume AB und $ab = BC$, mithin die Linie AC als die Summe der Räume die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Teile AB und BC stellen, jeder für sich, nicht die Geschwindigkeit $= ab$ vor; denn sie werden nicht in gleicher Zeit wie ab zurückgelegt. Also stellt auch die doppelte Linie AC, die in derselben Zeit zurückgelegt wird wie die Linie ab, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der letztern vor, welches doch verlangt wurde. Also läßt sich die Zusammensetzung zweier Geschwindigkeiten in einer Richtung *in demselben Raume* nicht anschaulich darstellen.

Fig. 1



Dagegen wenn der Körper A mit der Geschwindigkeit AB im absoluten Raume als bewegt vorgestellt wird, und ich gebe überdem dem relativen Raume eine Geschwindigkeit $ab = AB$ in entgegengesetzter Richtung $ba = CB$, so ist dieses eben dasselbe, als ob ich die letztere Geschwindigkeit dem Körper in der Richtung AB erteilt hätte (Grundsatz). Der Körper bewegt sich aber alsdann in derselben Zeit durch die Summe der Linien AB und $BC = 2\,ab$, in welcher er die Linie $ab = AB$ allein würde zurückgelegt haben, und seine Geschwindigkeit ist doch als die Summe der zwei gleichen Geschwindigkeiten AB und ab vorgestellt, welches das ist, was verlangt wurde.

Zweiter Fall, da zwei Bewegungen *in gerade entgegengesetzten Richtungen* an einem und demselben Punkte sollen verbunden werden.

Es sei AB die eine dieser Bewegungen und AC die andere in entgegengesetzter Richtung, deren Geschwindigkeit wir hier der ersten gleich annehmen wollen: so würde der Gedanke selbst, zwei solche Bewegungen in einem

und demselben Raume an eben demselben Punkte als zugleich vorzustellen, mithin der Fall einer solchen Zusammensetzung der Bewegungen selbst unmöglich sein, welches der Voraussetzung zuwider ist.

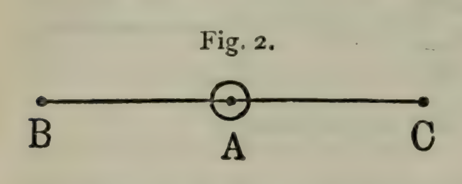


Fig. 2.

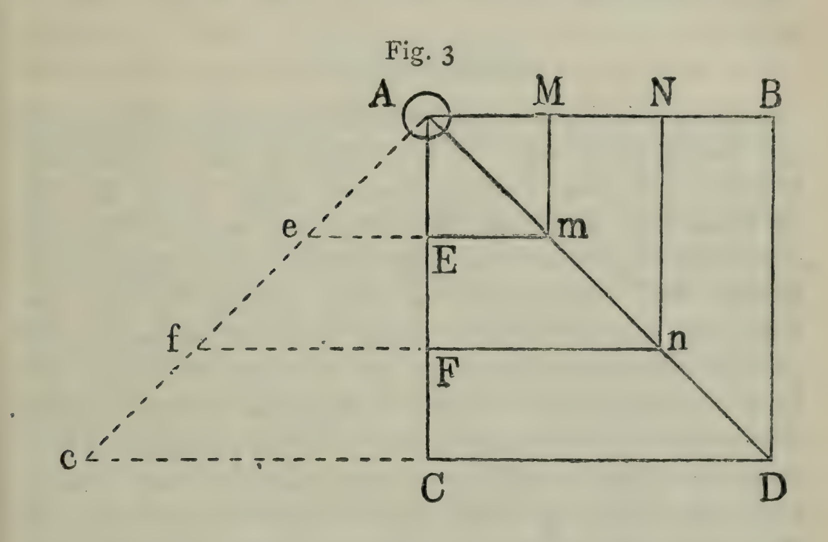
Dagegen denket euch die Bewegung AB im absoluten Raume, statt der Bewegung AC aber in demselben absoluten Raume die entgegengesetzte CA des relativen Raumes mit eben derselben Geschwindigkeit, die (nach Grundsatz) der Bewegung AC völlig gleich gilt und also gänzlich an die Stelle derselben gesetzt werden kann: so lassen sich zwei gerade entgegengesetzte und gleiche Bewegungen desselben Punkts zu gleicher Zeit gar wohl darstellen. Weil nun der relative Raum mit derselben Geschwindigkeit $CA = AB$ in derselben Richtung mit dem Punkte A bewegt ist, so verändert dieser Punkt oder der in ihm befindliche Körper in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, ruht, oder allgemein ausgedrückt: seine Bewegung ist der Differenz der Geschwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich (welches sich aus dem Bewiesenen leicht folgern läßt).

Dritter Fall, da zwei Bewegungen eben desselben Punkts *nach Richtungen, die einen Winkel einschließen*, verbunden vorgestellt werden.

Die zwei gegebenen Bewegungen sind AB und AC, deren Geschwindigkeit und Richtungen durch diese Linien, der Winkel aber, den die letztere einschließen, durch BAC ausgedrückt wird (er mag wie hier ein rechter, aber auch ein jeder beliebige schiefe Winkel sein). Wenn nun diese zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen AB und AC und zwar in einem und demselben Raume geschehen sollen: so würden sie doch nicht in diesen beiden

Linien AB und *AC* zugleich geschehen können, sondern nur in Linien, die diesen parallel laufen. Es würde also angenommen werden müssen: daß eine dieser Bewegungen in der anderen eine Veränderung (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich beiderseits Richtungen dieselbe blieben. Dieses ist aber der Voraussetzung des Lehrsatzes zuwider, welche unter dem Worte Zusammensetzung andeutet: daß beide gegebene Bewegungen in einer dritten *enthalten*, mithin

Fig. 3



mit dieser einerlei seien, und nicht, daß, indem eine die andere *verändert*, sie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung *AC* als im absoluten Raume vor sich gehend an, anstatt der Bewegung *AB* aber die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung. Die Linie *AC* sei in drei gleiche Teile *AE*, *EF*, *FC* geteilt. Während daß nun der Körper *A* im absoluten Raume die Linie *AE* durchläuft, durchläuft der relative Raum und mit ihm der Punkt *E* den Raum *Ee* = *MA*; während daß der Körper die zwei Teile zusammen = *AF* durchläuft, beschreibt der relative Raum und mit ihm der Punkt *F* die Linie *Ff* = *NA*; während daß der Körper endlich die ganze Linie *AC* durchläuft, so beschreibt der relative Raum und mit

ihm der Punkt C die Linie $Cc = BA$; welches alles eben dasselbe ist, als ob der Körper A in diesen drei Zeitteilen die Linien Em, Fn und $CD = AM$, AN, AB und in der ganzen Zeit, darin er AC durchläuft, die Linie $CD = AB$ durchlaufen hätte. Also ist er im letzten Augenblicke im Punkte D und in dieser ganzen Zeit nach und nach in allen Punkten der Diagonallinie AD, welche also sowohl die Richtung, als Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung ausdrückt. –

ANMERKUNG 1

Die geometrische *Konstruktion* erfordert, daß eine Größe mit der andern, oder zwei Größen in der Zusammensetzung mit einer dritten *einerlei* seien, nicht daß sie als Ursachen die dritte hervorbringen, welches die mechanische Konstruktion sein würde. Die völlige Ähnlichkeit und Gleichheit, so fern sie nur in der Anschauung erkannt werden kann, ist die *Kongruenz*. Alle geometrische Konstruktion der völligen Identität beruht auf Kongruenz. Diese Kongruenz zweier zusammenverbundenen Bewegungen mit einer dritten (als dem *motu composito* selbst) kann nun niemals Statt haben, wenn jene beide in einem und demselben Raume, z. B. dem relativen, vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, immer nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nämlich bewegende Ursachen, durch die eine gegebene Bewegung mit einer andern verbunden, eine dritte hervorbringen ließ, nicht aber Beweise, daß jene mit dieser einerlei sind und sich als solche in der reinen Anschauung *a priori* darstellen lassen.

ANMERKUNG 2

Wenn z. B. eine Geschwindigkeit AC doppelt genannt wird: so kann darunter nichts anders verstanden werden, als daß sie aus zwei einfachen und gleichen AB und BC (siehe Fig. 1) bestehe. Erklärt man aber eine doppelte

Geschwindigkeit dadurch, daß man sagt, sie sei eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so großer Raum zurückgelegt wird, so wird hier etwas angenommen, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: daß sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, daß eine gegebene Geschwindigkeit aus kleinern und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Teile der Geschwindigkeit sind nicht außerhalb einander, wie die Teile des Raumes, und wenn jene als Größe betrachtet werden soll, so muß der Begriff ihrer Größe, da sie *intensiv* ist, auf andere Art konstruiert werden, als der der *extensiven* Größe des Raumes. Diese Konstruktion ist aber auf keine andere Art möglich, als durch die *mittelbare* Zusammensetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung, aber eben darum mit einer ihr gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerlei ist. Denn in *derselben Richtung* lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten in einem Körper gar nicht zusammensetzen, als nur durch äußere bewegende Ursachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit einer dieser Geschwindigkeiten trägt, indessen daß eine andere, mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweite, der vorigen gleiche Geschwindigkeit eindrückt; wobei doch immer vorausgesetzt werden muß: daß der Körper sich mit der ersten Geschwindigkeit in *freier* Bewegung erhalte, indem die zweite hinzukommt; welches ein Naturgesetz bewegender Kräfte ist, wovon gar nicht die Rede sein kann, wenn die Frage lediglich ist, wie der Begriff der Geschwindigkeit als einer Größe *konstruiert* werde. So viel von der Hinzutuung der Geschwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der anderen die Rede ist, so läßt sich zwar diese letztere leicht *denken*, wenn einmal die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Größe durch Hinzutuung eingeräumt worden, aber jener Begriff läßt sich

nicht so leicht *konstruieren.* Denn zu dem Ende müssen zwei entgegengesetzte Bewegungen in einem Körper verbunden werden; aber wie soll dieses geschehen? Unmittelbar, d. i. in Ansehung eben desselben ruhenden Raumes, ist es unmöglich, sich zwei gleiche Bewegungen in entgegengesetzter Richtung an demselben Körper zu denken; aber die Vorstellung der Unmöglichkeit dieser beiden Bewegungen in einem Körper ist nicht der Begriff von der *Ruhe* desselben, sondern der *Unmöglichkeit der Konstruktion* dieser Zusammensetzung entgegengesetzter Bewegungen, die doch im Lehrsatz als möglich angenommen wird. Diese Konstruktion ist aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der *Bewegung des Raums*, wie gewiesen worden. Endlich, was die Zusammensetzung zweier Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einschließt, betrifft, so läßt sie sich an dem Körper in Beziehung auf einen und denselben Raum gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derselben durch *äußere*, kontinuierlich einfließende *Kraft* (z. E. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die andern als sich selbst hiebei unverändert erhaltend annimmt, oder überhaupt, man muß bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwei vereinigten *Kräften* zum Grunde legen, welches zwar die *mechanische* Ausführung dessen, was ein Begriff enthält, aber nicht die *mathematische Konstruktion* derselben ist, die nur anschaulich machen soll, was das Objekt (als Quantum) *sei*, nicht wie es durch Natur oder Kunst vermittelst gewisser Werkzeuge und Kräfte *hervorgebracht* werden könne. — Die Zusammensetzung der Bewegungen, um ihr Verhältnis zu andern als Größe zu bestimmen, muß nach den Regeln der Kongruenz geschehen, weches in allen drei Fällen nur vermittelst der Bewegung des Raums, die mit einer der zwei gegebenen Bewegungen kongruiert, und dadurch beide mit der zusammengesetzten kongruieren, möglich ist.

ANMERKUNG 3

Phoronomie, nicht als reine Bewegungslehre, sondern bloß als reine Größenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenschaft mehr als der bloßen Beweglichkeit gedacht wird, enthält also nichts mehr als bloß diesen einzigen, durch die angeführte drei Fälle geführten Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegung, und zwar von der Möglichkeit der *geradlinichten Bewegung* allein, nicht der krummlinichten. Denn weil in dieser die Bewegung kontinuierlich (der Richtung nach) verändert wird, so muß eine Ursache dieser Veränderung, welche nun nicht der bloße Raum sein kann, herbeigezogen werden. Daß man aber gewöhnlich unter der Benennung der *zusammengesetzten Bewegung* nur den einzigen Fall, da die Richtungen derselben einen Winkel einschließen, verstand, dadurch ward zwar wohl eben nicht der Physik, wohl aber dem Prinzip der Einteilung einer reinen philosophischen Wissenschaft überhaupt einiger Abbruch getan. Denn was die erstere betrifft, so lassen sich alle im obigen Lehrsatze behandelte drei Fälle im *dritten allein* hinreichend darstellen. Denn wenn der Winkel, den die zwei gegebenen Bewegungen einschließen, als unendlich klein gedacht wird, so enthält er den ersten; wird er aber als von einer einzigen geraden Linie nur unendlich wenig unterschieden vorgestellt, so enthält er den zweiten Fall, so daß sich freilich in dem bekannten Lehrsatze der zusammengesetzten Bewegung alle drei von uns genannte Fälle als in einer allgemeinen Formel geben lassen. Man konnte aber auf diese Art nicht wohl die Größenlehre der Bewegung nach ihren Teilen *a priori* einsehen lernen, welches in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat.

Hat jemand Lust die gedachten drei Teile des allgemeinen phoronomischen Lehrsatzes an das Schema der Einteilung aller reinen Verstandesbegriffe, namentlich hier der des Begriffs der *Größe* zu halten, so wird er bemerken: daß, da der Begriff einer Größe jederzeit den der Zusammensetzung des Gleichartigen enthält, die Lehre

der Zusammensetzung der Bewegungen zugleich die reine Größenlehre derselben sei und zwar nach allen drei Momenten, die der Raum an die Hand gibt, der *Einheit* der Linie und Richtung, der *Vielheit* der Richtungen in einer und derselben Linie, endlich der *Allheit* der Richtungen sowohl als der Linien, nach denen die Bewegung geschehen mag, welches die Bestimmung aller möglichen Bewegung als eines Quantum enthält, wiewohl die Quantität derselben (an einem beweglichen Punkte) bloß in der Geschwindigkeit besteht. Diese Bemerkung hat nur in der Transszendentalphilosophie ihren Nutzen.

ZWEITES HAUPTSTÜCK

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER DYNAMIK

ERKLÄRUNG 1

MATERIE ist das *Bewegliche*, so fern es einen *Raum erfüllt*. Einen Raum *erfüllen*, heißt allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein *leerer Raum*.

ANMERKUNG

Dieses ist nun die dynamische Erklärung des Begriffs der Materie. Sie setzt die phoronomische voraus, aber tut eine Eigenschaft hinzu, die sich als Ursache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewissen Raumes zu widerstehen, wovon in der vorhergehenden Wissenschaft gar nicht die Rede sein mußte, selbst nicht, wenn man es mit Bewegungen eines und desselben Punktes in entgegengesetzten Richtungen zu tun hatte. Diese Erfüllung des Raums hält einen gewissen Raum von dem Eindringen irgend eines anderen Beweglichen frei, wenn seine Bewegung auf irgend einen Ort in diesem Raume hingerichtet ist. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerstand der Materie beruhe und was er sei, muß noch untersucht werden. So viel sieht man aber schon aus der obigen Erklärung: daß die Materie hier nicht so betrachtet wird, wie sie widersteht, *wenn sie aus ihrem Orte getrieben* und also selbst bewegt werden soll (dieser Fall wird künftig als mechanischer Widerstand noch in Erwägung kommen), sondern wenn bloß der *Raum* ihrer eigenen Ausdehnung *verringert* werden soll. Man bedient sich des Worts: einen *Raum einnehmen*, d. i. in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig sein, um die *Ausdehnung* eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in diesem Begriffe nicht bestimmt ist, welche Wirkung oder ob gar überall eine Wirkung aus dieser Gegenwart entspringe, ob andern zu wider-

stehen, die hineinzudringen bestrebt sind, oder ob es bloß einen Raum ohne Materie bedeute, so fern er ein Inbegriff mehrerer Räume ist, wie man von jeder geometrischen Figur sagen kann, sie nimmt einen Raum ein (sie ist ausgedehnt), oder ob wohl gar im Raume etwas sei, was ein anderes Bewegliche nötigt, tiefer in denselben einzudringen (andere anzieht), weil, sage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieses alles unbestimmt ist, so ist: *einen Raum erfüllen*, eine nähere Bestimmung des Begriffs: einen Raum *einnehmen.*

LEHRSATZ 1

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine *besondere bewegende Kraft.*

BEWEIS

Das Eindringen in einen Raum (im Anfangsaugenblicke heißt solches die Bestrebung einzudringen) ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung (Phoron. Lehrs.). Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft und nicht durch ihre bloße Existenz.

ANMERKUNG

Lambert und andere nannten die Eigenschaft der Materie, da sie einen Raum erfüllt, die *Solidität* (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck) und wollen, man müsse sie an jedem Dinge, *was existiert* (Substanz), annehmen, wenigstens in der äußeren Sinnenwelt. Nach ihren Be-

griffen müßte die Anwesenheit von etwas *Reellem* im Raume diesen Widerstand schon durch seinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs bei sich führen und es machen, daß nichts anderes in dem Raume der Anwesenheit eines solchen Dinges zugleich sein könne. Allein der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äußere Bewegliche, welches sich annähert, zurück zu treiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker etwas als ein erstes Datum der Konstruktion des Begriffs einer Materie, welches sich selbst nicht weiter konstruieren lasse, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Dato seine Konstruktion eines Begriffs anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären; darum aber ist er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematischen Konstruktion ganz Unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den ersten Prinzipien in der Naturwissenschaft zu hemmen.

ERKLÄRUNG 2

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht).
Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letztere werden wir auch zuweilen *treibende*, so wie die erstere *ziehende* Kraft nennen.

ZUSATZ

Es lassen sich nur diese zwei bewegende Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie

einer anderen eindrücken kann, da in dieser Rücksicht jede derselben nur wie ein Punkt betrachtet wird, muß jederzeit als in der geraden Linie zwischen zwei Punkten erteilt angesehen werden. In dieser geraden Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, dadurch sich jene Punkte von einander *entfernen*, die zweite, dadurch sie sich einander *nähern*. Die Kraft aber, die die Ursache der ersteren Bewegung ist, heißt *Zurückstoßungs-* und die der zweiten *Anziehungskraft*. Also können nur diese zwei Arten von Kräften als solche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen, gedacht werden.

LEHRSATZ 2

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden.

BEWEIS

Die Materie erfüllt einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrs. 1) und zwar eine solche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung, widersteht. Nun ist diese eine zurückstoßende Kraft (Erklärung 2). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstoßende Kräfte und zwar aller ihrer Teile, weil sonst ein Teil ihres Raums (wider die Voraussetzung) nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein würde. Die *Kraft* aber *eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoßung aller seiner Teile ist eine Ausdehnungskraft* (expansive). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; *welches das erste war*. Über jede gegebene Kraft muß eine größere gedacht werden können, denn die, über welche keine größere möglich ist, würde eine solche sein, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden würde (welches unmöglich ist). Es muß ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können

(denn die kleinste würde die sein, durch deren unendliche Hinzutuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet). Also muß unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können, *welches das zweite ist.* Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der größte oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl größere als kleinere können gefunden werden.

ZUSATZ 1

Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch *Elastizität.* Da nun jene der Grund ist, worauf die Erfüllung des Raumes als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie beruht, so muß diese Elastizität *ursprünglich* heißen, weil sie von keiner anderen Eigenschaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

ZUSATZ 2

Weil über jede ausdehnende Kraft eine größere bewegende Kraft gefunden werden kann, diese aber auch jener entgegen wirken kann, wodurch sie alsdann den Raum der letzteren verengen würde, den diese zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erstere eine zusammendrückende Kraft heißen würde, so muß auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie von einem jeden Raum, den sie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag.

ERKLÄRUNG 3

Eine Materie *durchdringt* in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

ANMERKUNG

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte (ohne daß das Mindeste von Luft entwischt wäre), so würde die Luftmaterie durchdrungen sein; denn die Materien, zwischen denen sie ist, lassen keinen Raum für sie übrig, und sie wäre also zwischen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äußere zusammendrückende Kräfte, wenn jemand eine solche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die *mechanische* heißen können. Ich habe Ursache, durch eine solche Einschränkung diese Durchdringlichkeit der Materie von einer andern zu unterscheiden, deren Begriff vielleicht eben so unmöglich als der erstere ist, von der ich aber doch künftig etwas anzumerken Anlaß haben möchte.

LEHRSATZ 3

Die Materie *kann* ins Unendliche *zusammengedrückt*, aber *niemals* von einer Materie, wie groß auch die drükkende Kraft derselben sei, *durchdrungen* werden.

BEWEIS

Eine ursprüngliche Kraft, womit eine Materie sich über einen gegebenen Raum, den sie einnimmt, allerwärts auszudehnen trachtet, muß, in einen kleineren Raum eingeschlossen, größer und, in einen unendlich kleinen Raum zusammengepreßt, unendlich sein. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine größere zusammendrückende gefunden werden, die diese in einen engeren Raum zwingt, und so ins Unendliche; welches das Erste war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zusam-

mendrückende Kraft erfordert, welche unmöglich ist. Also kann eine Materie durch Zusammendrückung von keiner anderen durchdrungen werden; welches das Zweite ist.

ANMERKUNG

Ich habe in diesem Beweise gleich zu Anfangs angenommen, daß eine ausdehnende Kraft, je mehr sie in die Enge getrieben worden, desto stärker entgegenwirken müsse. Dieses würde nun zwar nicht so für jede Art elastischer Kräfte, die nur abgeleitet sind, gelten; aber bei der Materie, so fern ihr als Materie überhaupt, die einen Raum erfüllt, wesentliche Elastizität zukommt, läßt sich dieses postulieren. Denn expansive Kraft, aus allen Punkten nach allen Seiten hin ausgeübt, macht sogar den Begriff derselben aus. Eben dasselbe Quantum aber von ausspannenden Kräften, in einen engeren Raum gebracht, muß in jedem Punkte desselben so viel stärker zurücktreiben, so viel umgekehrt der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet.

ERKLÄRUNG 4

Die *Undurchdringlichkeit* der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionierlich wächst, nenne ich die *relative*; diejenige aber, welche auf der *Voraussetzung* beruht, daß die Materie als solche gar keiner Zusammendrückung fähig sei, heißt die *absolute* Undurchdringlichkeit. Die *Erfüllung des Raumes* mit absoluter Undurchdringlichkeit kann die *mathematische*, die mit bloß relativer die *dynamische* Erfüllung des Raums heißen.

ANMERKUNG 1

Nach dem bloß mathematischen Begriffe der Undurchdringlichkeit (der keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraussetzt) ist keine Materie einer Zusammendrückung fähig, als so fern sie leere

Räume in sich enthält; mithin die Materie als Materie widersteht allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Notwendigkeit. Nach unserer Erörterung dieser Eigenschaft aber beruht die Undurchdringlichkeit auf einem physischen Grunde; denn die ausdehnende Kraft macht sie selbst als ein Ausgedehntes, das seinen Raum erfüllt, allererst möglich. Da aber diese Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maß von einer gegebenen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann, doch so, daß die gänzliche Durchdringung, weil sie eine unendliche zusammendrückende Kraft erfordern würde, unmöglich ist: *so muß die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden.*

ANMERKUNG 2

Die absolute Undurchdringlichkeit ist in der Tat nichts mehr oder weniger, als *qualitas occulta.* Denn man frägt, was die Ursache sei, daß Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt die Antwort: weil sie undurchdringlich sind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft ist von diesem Vorwurfe frei. Denn ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muß, so gibt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann.

ERKLÄRUNG 5

Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem anderen, was außer ihm im Raume existiert, beweglich ist. Die Bewegung eines Teils der Materie, dadurch sie aufhört ein Teil zu sein, ist die *Trennung.* Die Trennung der Teile einer Materie ist die *physische Teilung.*

ANMERKUNG

Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subjekt der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum bloß als Prädikat zur Existenz eines anderen gehört. Nun ist Materie das Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn außer ihr würde sonst kein Subjekt gedacht werden können, als der Raum selbst; welcher aber ein Begriff ist, der noch gar nichts Existierendes, sondern bloß die notwendigen Bedingungen der äußeren Relation möglicher Gegenstände äußerer Sinne enthält. Also ist Materie als das Bewegliche im Raume die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Teile derselben, so fern man von ihnen nur sagen kann, daß sie selbst Subjekte und nicht bloß Prädikate von anderen Materien seien, Substanzen, mithin selbst wiederum Materie heißen müssen. Sie sind aber selbst Subjekte, wenn sie für sich beweglich und also auch außer der Verbindung mit anderen Nebenteilen etwas im Raume Existierendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Teils derselben zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Bewegliche und ein jeder bewegliche Teil desselben Substanz sei.

LEHRSATZ 4

Die Materie ist *ins Unendliche teilbar* und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist.

BEWEIS

Die Materie ist undurchdringlich und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrs. 3), diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punkts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche mathematisch teilbar, d. i. seine Teile können ins Unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden (nach Beweisen der Geometrie). In

einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Teil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegen zu wirken, mithin sie zurück zu treiben und von ihnen eben so wohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt, zu werden. Mithin ist ein jeder Teil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Teilung. So weit sich also die mathematische Teilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Teilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Teilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. i. alle Materie ist ins Unendliche teilbar und zwar in Teile, deren jeder selbst wiederum materielle Substanz ist.

ANMERKUNG 1

Durch den Beweis der unendlichen Teilbarkeit des Raums ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargetan worden: daß in jedem Teile des Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Teile anzutreffen sind. Denn wollte ein *Monadist* annehmen, die Materie bestände aus physischen Punkten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine bewegliche Teile habe, aber dennoch durch bloße repulsive Kraft einen Raum erfüllte: so würde er gestehen können, daß zwar dieser Raum, aber nicht die Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende bewegliche Subjekt selbst durch die Teilung des Raums zugleich geteilt werde. Also würde er die Materie aus physisch unteilbaren Teilen zusammensetzen und sie doch auf *dynamische Art* einen Raum einnehmen lassen.

Durch den obigen Beweis aber ist dem Monadisten diese Ausflucht gänzlich benommen. Denn daraus ist klar: daß in einem erfüllten Raume kein Punkt sein könne, der nicht selbst nach allen Seiten Zurückstoßung ausübte, so wie er zurückgestoßen wird, mithin als ein außer

jedem anderen zurückstoßenden Punkte befindliches gegenwirkendes Subjekt an sich selbst beweglich wäre, und daß die Hypothese eines Punkts, der durch bloße treibende Kraft und nicht vermittelst anderer, gleichfalls zurückstoßenden Kräfte einen Raum erfüllte, gänzlich unmöglich sei. Um dieses und dadurch auch den Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes anschaulich zu machen, nehme man an, *A* sei der Ort einer Monas im Raume, *ab* sei der Durchmesser der Sphäre ihrer repulsiven Kraft, mithin *aA* der Halbmesser derselben, so ist zwischen *a*, wo dem Eindringen einer äußeren Monade in den Raum, den jene Sphäre einnimmt, widerstanden wird, und dem Mittelpunkte derselben *A* ein Punkt *c* anzugeben möglich (laut der unendlichen Teilbarkeit des Raumes). Wenn nun *A* demjenigen, was in *a* einzudringen trachtet, widersteht, so muß auch *c* den beiden Punkten *A* und *a* widerstehen. Denn wäre dieses nicht, so würden sie sich einander ungehindert nähern, folglich *A* und *a* im Punkte *c* zusammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Also muß in *c* etwas sein, was dem Eindringen von *A* und *a* widersteht und also die Monas *A* zurücktreibt, so wie es auch von ihr zurückgetrieben wird. Da nun *Zurücktreiben* ein Bewegen ist, so ist *c* etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwischen *A* und *a* konnte nicht durch die Sphäre der Wirksamkeit einer einzigen Monade angefüllt sein, also auch nicht der Raum zwischen *c* und *A* und so ins Unendliche.

Fig. 4.

a c A b

Wenn Mathematiker die repulsiven Kräfte der Teile elastischer Materien bei größerer oder kleinerer Zusammendrückung derselben als nach einer gewissen Proportion ihrer Entfernungen von einander abnehmend oder zunehmend sich vorstellen, z. B. daß die kleinsten Teile der Luft sich in umgekehrtem Verhältnis ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben, weil die Elastizität derselben in umgekehrtem Verhältnis der Räume steht,

darin sie zusammengedrückt werden: so verfehlt man gänzlich ihren Sinn und mißdeutet ihre Sprache, wenn man das, was zum Verfahren der Konstruktion eines Begriffs notwendig gehört, dem Begriffe im Objekt selbst beilegt. Denn nach jenem kann eine jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung vorgestellt werden; welches in solchen Fällen auch notwendig geschehen muß, wo ein großer oder kleiner Raum durch eben dieselbe Quantität der Materie, d. i. einerlei Quantum repulsiver Kräfte, als ganz erfüllt vorgestellt werden soll. Bei einem ins Unendliche Teilbaren darf darum dennoch keine wirkliche Entfernung der Teile, die bei aller Erweiterung des Raums des Ganzen immer ein Kontinuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieser Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anschaulich gemacht werden kann.

ANMERKUNG 2

Die Mathematik kann zwar in ihrem inneren Gebrauche in Ansehung der Schikane einer verfehlten Metaphysik ganz gleichgültig sein und im sicheren Besitz ihrer evidenten Behauptung von der *unendlichen Teilbarkeit des Raumes* beharren, was für Einwürfe auch eine an bloßen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raume gelten, auf Substanz, die ihn erfüllt, muß sie sich doch auf Prüfung nach bloßen Begriffen, mithin auf Metaphysik einlassen. Obiger Lehrsatz ist schon ein Beweis davon. Denn es folgt nicht notwendig, daß Materie ins Unendliche physisch teilbar sei, wenn sie es gleich in mathematischer Absicht ist, wenn gleich ein jeder Teil des Raums wiederum ein Raum ist und also immer Teile außerhalb einander in sich faßt, wofern nicht bewiesen werden kann, daß in jedem aller möglichen Teile dieses *erfüllten* Raumes auch *Substanz* sei, die folglich auch, abgesondert von allen übrigen, als für sich beweglich existiere. Also fehlte doch bisher dem mathematischen Beweise noch etwas, ohne welches er

auf die Naturwissenschaft keine sichere Anwendung haben konnte, und diesem Mangel ist in obstehendem Lehrsatz abgeholfen worden. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphysik auf den *nunmehr physischen Lehrsatz* der unendlichen Teilbarkeit der Materie betrifft, so muß sie der Mathematiker gänzlich dem Philosophen überlassen, der ohnedem durch diese Einwürfe sich selbst in ein Labyrinth begibt, woraus es ihm schwer wird auch in den ihn unmittelbar angehenden Fragen herauszufinden, und also mit sich selbst genug zu tun hat, ohne daß der Mathematiker sich in dieses Geschäfte dürfte einflechten lassen. Wenn nämlich die Materie ins Unendliche teilbar ist, so (schließt der dogmatische Metaphysiker) *besteht sie aus einer unendlichen Menge von Teilen*; denn ein Ganzes muß doch alle die Teile zum voraus insgesamt schon in sich enthalten, in die es geteilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen *als Dinge an sich selbst* ungezweifelt gewiß, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar selbst nicht einmal der Raum *bestehe aus unendlich viel Teilen* (weil es ein Widerspruch ist, eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, daß sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken), so müsse man sich zu einem entschließen, entweder dem Geometer zum Trotz zu sagen: *der Raum ist nicht ins Unendliche teilbar*, oder dem Metaphysiker zur Ärgernis: *der Raum ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst* und also die Materie kein Ding an sich selbst, sondern bloße Erscheinung unserer äußeren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben.

Hier gerät nun der Philosoph in ein Gedränge zwischen den Hörnern eines gefährlichen Dilemms. Den ersteren Satz, daß der Raum ins Unendliche teilbar sei, abzuleugnen, ist ein leeres Unterfangen, denn Mathematik läßt sich nichts wegvernünfteln; Materie aber als Ding an sich selbst, mithin den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich selbst ansehen und dennoch jenen Satz ableugnen, ist einerlei. Er sieht sich also notgedrungen,

von der letzteren Behauptung, so gemein und dem gemeinen Verstande gemäß sie auch sei, abzugehen, aber natürlicher Weise nur unter dem Beding, daß man ihn auf den Fall, daß er Materie und Raum nur zur Erscheinung (mithin letzteren nur zur Form unserer äußeren sinnlichen Anschauung, also beide nicht zu Sachen an sich, sondern nur zu subjektiven Vorstellungsarten uns an sich unbekannter Gegenstände) machte, alsdann auch aus jener Schwierigkeit wegen *unendlicher Teilbarkeit* der Materie, wobei sie doch *nicht* aus *unendlich viel Teilen* bestehe, heraushelfe. Dieses letztere läßt sich nun ganz wohl durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anschaulich machen und konstruieren. Denn was nur dadurch wirklich ist, daß es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht *mehr* gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Teilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, daß der Teile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. so weit wir nur immer teilen mögen. Denn die Teile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existieren nur in Gedanken, nämlich in der Teilung selbst. Nun geht zwar die Teilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben: also folgt daraus nicht, daß das Teilbare eine unendliche Menge Teile *an sich selbst* und außer unserer Vorstellung in sich enthalte, darum weil seine Teilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Teilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann, und im Objekte (das an sich unbekannt ist) dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objekte (als die ein ausdrücklicher Widerspruch sein würde) beweiset. Ein großer Mann, der vielleicht mehr als sonst jemand das Ansehen der Mathematik in Deutschland zu erhalten beiträgt, hat mehrmals die metaphysischen Anmaßungen, Lehrsätze der Geometrie von der unendlichen Teilbarkeit des Raums

umzustoßen, durch die gegründete Erinnerung abgewiesen: *daß der Raum nur zu der Erscheinung äußerer Dinge gehöre*; allein er ist nicht verstanden worden. Man nahm diesen Satz so, als ob er sagen wollte: der Raum erscheine uns selbst, sonst sei er eine Sache oder Verhältnis der Sachen an sich selbst, der Mathematiker betrachtete ihn aber nur, wie er erscheint; anstatt daß sie darunter hätten verstehen sollen, der Raum sei gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge außer unseren Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjektive Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äußerer Sinne, die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir denn Materie nennen. Bei jener Mißdeutung dachte man sich den Raum immer noch als eine den Dingen auch außer unserer Vorstellungskraft anhängende Beschaffenheit, die sich aber der Mathematiker nur nach gemeinen Begriffen, d. i. verworren, denkt, (denn so erklärt man gemeinhin Erscheinung) und schrieb also den mathematischen Lehrsatz von der unendlichen Teilbarkeit der Materie, einen Satz, der die höchste Deutlichkeit in dem Begriffe des Raums voraussetzt, einer verworrenen Vorstellung vom Raume, die der Geometer zum Grunde legte, zu, wobei es denn dem Metaphysiker unbenommen blieb, den Raum aus Punkten und die Materie aus einfachen Teilen zusammen zu setzen und so (seiner Meinung nach) Deutlichkeit in diesen Begriff zu bringen. Der Grund dieser Verirrung liegt in einer übelverstandenen *Monadologie*, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von *Leibnizen* ausgeführter, an sich richtiger *platonischer* Begriff von der Welt ist, so fern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, bloß ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muß freilich das *Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst* aus dem Einfachen bestehen; denn die Teile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das *Zusammengesetzte in der Erscheinung* besteht nicht aus dem

Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Teile nur durch Teilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können. Daher war Leibnizens Meinung, so viel ich einsehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Wesen neben einander zu erklären, sondern ihm vielmehr diese als korrespondierend, aber zu einer bloß intelligibeln (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu setzen und nichts anders zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich daß der Raum samt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt von Dingen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte und selbst nur die Form unserer äußern sinnlichen Anschauung sei.

LEHRSATZ 5

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine *Anziehungskraft* als die zweite wesentliche Grundkraft derselben.

BEWEIS

Die Undurchdringlichkeit als die Grundeigenschaft der Materie, wodurch sie sich als etwas Reales im Raume unseren äußeren Sinnen zuerst offenbart, ist nichts als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrsatz 2). Nun kann eine wesentliche bewegende Kraft, dadurch die Teile der Materie einander fliehen, *erstlich* nicht durch sich selbst eingeschränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr bestrebt ist, den Raum, den sie erfüllt, kontinuierlich zu erweitern, *zweitens* auch nicht durch den Raum allein auf eine gewisse Grenze der Ausdehnung gesetzt werden; denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, daß bei Erweiterung des Volumens einer sich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft in umgekehrtem Verhältnisse schwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind, niemals den Grund enthalten, daß sie irgendwo aufhöre. Also würde die

Materie durch ihre repulsive Kraft (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält) allein und, wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten sein, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen sein. Folglich würden bei bloß repellierenden Kräften der Materie alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie dasein. Es erfordert also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengesetzt sind, d. i. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wiederum in der Entgegenstrebung einer anderen Materie gesucht werden; denn diese bedarf, damit sie Materie sei, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also muß irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direktion der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft, angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie als Materie überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht bloß einer besonderen Gattung derselben, sondern muß jeder Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kommt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu.

ANMERKUNG

Bei diesem Übergange von einer Eigenschaft der Materie zu einer andern, spezifisch davon unterschiedenen, die zum Begriffe der Materie eben so wohl gehört, *obgleich in demselben nicht enthalten ist*, muß das Verhalten unseres Verstandes in nähere Erwägung gezogen werden. Wenn Anziehungskraft selbst zur Möglichkeit der Materie ursprünglich erfordert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht eben so wohl, als der Undurchdringlichkeit zum ersten Kennzeichen einer Materie? warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Ma-

terie gegeben, die erstere aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt? Daß unsere Sinne uns diese Anziehung nicht so unmittelbar wahrnehmen lassen, als die Zurückstoßung und das Widerstreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn wenn wir auch ein solches Vermögen hätten, so ist doch leicht einzusehen, daß unser Verstand sich nichts destoweniger die Erfüllung des Raumes wählen würde, um dadurch die Substanz im Raume, d. i. die Materie, zu bezeichnen, wie denn eben in dieser *Erfüllung* oder, wie man sie sonst nennt, der *Solidität* das Charakteristische der Materie, als eines vom Raume unterschiedenen Dinges, gesetzt wird. Anziehung, wenn wir sie auch noch so gut empfänden, würde uns doch niemals eine Materie von bestimmtem *Volumen* und *Gestalt* offenbaren, sondern nichts als die Bestrebung unseres Organs, sich einem Punkte außer uns (dem Mittelpunkt des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Teile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts anderes wirken, als wenn sie gänzlich in dem Mittelpunkte derselben vereinigt wäre, und dieser allein auf unsern Sinn einflösse, eben so die Anziehung eines Berges oder jeden Steins usw. Nun bekommen wir dadurch keinen bestimmten Begriff vor irgend einem Objekte im Raume, da weder Gestalt, noch Größe, ja nicht einmal der Ort, wo er sich befände, in unsere Sinne fallen kann (die bloße Direktion der Anziehung würde wahrgenommen werden können, wie bei der Schwere: der anziehende Punkt würde unbekannt sein, und ich sehe nicht einmal wohl ein, wie er selbst durch Schlüsse ohne Wahrnehmung der Materie, so fern sie den Raum erfüllt, sollte ausgemittelt werden). Also ist klar: daß die erste Anwendung unserer Begriffe von *Größen* auf Materie, durch die es uns zuerst möglich wird, unsere äußere Wahrnehmungen in dem Erfahrungsbegriffe einer Materie als Gegenstandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihrer Eigenschaft, dadurch sie einen Raum erfüllt, gegründet sei, welche vermittelst des Sinnes des Gefühls uns die

Größe und Gestalt eines Ausgedehnten, mithin von einem bestimmten Gegenstande im Raume einen Begriff verschafft, der allem übrigen, was man von diesem Dinge sagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieses ist ohne Zweifel die Ursache, weswegen man bei den klärsten anderweitigen Beweisen, daß Anziehung eben so wohl zu den Grundkräften der Materie gehören müsse als Zurückstoßung, sich gleichwohl gegen die erstere so sehr sträubt und gar keine bewegende Kräfte, als nur durch Stoß und Druck (beides vermittelst der Undurchdringlichkeit) einräumen will. Denn wodurch der Raum erfüllt ist, das ist die Substanz, sagt man, und das hat auch seine gute Richtigkeit. Da aber diese Substanz ihr Dasein uns nicht anders als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl, offenbart, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang (in der Annäherung einer Materie zur andern) der Stoß, die Fortdauer aber ein Druck heißt: so scheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere niemals was anders, als Druck oder Stoß sein könne, zwei Einflüsse, die wir allein unmittelbar empfinden können, dagegen Anziehung, die uns an sich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen bestimmten Gegenstand derselben geben kann, uns als Grundkraft so schwer in den Kopf will.

LEHRSATZ 6

Durch bloße Anziehungskraft ohne Zurückstoßung ist keine Materie möglich.

BEWEIS

Anziehungskraft ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern, folglich, wenn sie zwischen allen Teilen der Materie angetroffen wird, ist die Materie vermittelst ihrer bestrebt die Entfernung ihrer Teile von einander, mithin auch den Raum, den sie zusammen einnehmen, zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft

hindern, als eine andere, ihr entgegengesetzte bewegende Kraft; diese aber, welche der Attraktion entgegengesetzt ist, ist die repulsive Kraft. Also würden ohne repulsive Kräfte durch bloße Annäherung alle Teile der Materie sich ohne Hindernis einander nähern und den Raum, den diese einnimmt, verringern. Da nun in dem angenommenen Falle keine Entfernung der Teile ist, in welcher eine größere Annäherung durch Anziehung vermittelst einer zurückstoßenden Kraft unmöglich gemacht würde, so würden sie sich so lange zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie sein. Demnach ist Materie durch bloße Anziehungskräfte ohne zurückstoßende unmöglich.

ZUSATZ

Diejenige Eigenschaft, auf welcher als Bedingung selbst die innere Möglichkeit eines Dinges beruht, ist ein wesentliches Stück derselben. Also gehört die Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie eben so wohl wie die Anziehungskraft, und keine kann von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden.

ANMERKUNG

Weil überall nur zwei bewegende Kräfte im Raum gedacht werden können, die Zurückstoßung und Anziehung, so war es, um beider ihre Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweisen, vorher nötig, daß jede für sich allein erwogen würde, um zu sehen, was sie, allein genommen, zur Darstellung einer Materie leisten könnte. Es zeigt sich nun, daß, sowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, als auch wenn man bloß eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demselben angetroffen werde.

ERKLÄRUNG 6

Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der *Undurchdringlichkeit.* Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung ist die *Wirkung in die Ferne* (*actio in distans*). Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender Materie möglich ist, heißt die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die *Wirkung* der Materien auf einander *durch den leeren Raum.*

ANMERKUNG

Die Berührung in mathematischer Bedeutung ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen, noch dem anderen Raume ist. Daher können gerade Linien einander nicht berühren, sondern wenn sie einen Punkt gemein haben, so gehört er sowohl innerhalb die eine, als die andere dieser Linien, wenn sie fortgezogen werden, d. i. sie schneiden sich. Aber Zirkel und gerade Linie, Zirkel und Zirkel berühren sich in einem Punkte, Flächen in einer Linie und Körper in Flächen. Die mathematische Berührung wird bei der physischen zum Grunde gelegt, aber sie macht sie allein noch nicht aus, zu ihr muß, damit die letztere daraus entspringe, noch ein dynamisches Verhältnis und zwar nicht der Anziehungskräfte, sondern der zurückstoßenden, d. i. der Undurchdringlichkeit, hinzugedacht werden. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien.

LEHRSATZ 7

Die *aller Materie wesentliche Anziehung* ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

BEWEIS

Die ursprüngliche Anziehungskraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Din-

ges, was einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, mithin selbst sogar von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Sie muß also vor dieser vorhergehen, und ihre Wirkung muß folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig sein. Nun ist die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung des Raums zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten unabhängig, d. i. sie muß auch, ohne daß der Raum zwischen beiden erfüllt ist, Statt finden, mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

ANMERKUNG 1

Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung; denn sie heißen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen, werden können. Es ist aber die ursprüngliche Anziehungskraft nicht im mindesten *unbegreiflicher*, als die ursprüngliche Zurückstoßung. Sie bietet sich nur nicht so unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, uns Begriffe von bestimmten Objekten im Raume zu liefern. Weil sie also nicht gefühlt, sondern nur geschlossen werden will, so hat sie so fern den Anschein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob sie nur ein verstecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückstoßung wäre. Näher erwogen sehen wir: daß sie gar nicht weiter irgend wovon abgeleitet werden könne, am wenigsten von der bewegenden Kraft der Materien durch ihre Undurchdringlichkeit, da ihre Wirkung gerade das Widerspiel der letzteren ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist: daß eine Materie doch nicht da, *wo sie nicht ist*, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, sich ihr zu nähern, so wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und dennoch unmittel-

bar; der Raum zwischen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angesehen werden. Denn obgleich zwischen beiden Körpern Materie läge, so tut diese doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt also an einem Orte, wo sie nicht ist, unmittelbar: etwas was dem Anscheine nach widersprechend ist. Allein es ist so wenig widersprechend, daß man vielmehr sagen kann, ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Ort, wo das Wirkende nicht ist. Denn sollte es an demselben Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht *außer ihm* sein; denn dieses *Außerhalb* bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punkt der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn beide sind um die Summe ihrer Halbmesser von einander entfernt. Auch würde im Punkte der Berührung sogar kein Teil, weder der Erde, noch des Mondes, anzutreffen sein, denn dieser Punkt liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Teil weder von dem einen noch dem anderen ausmacht. Daß also Materien in einander in der Entfernung nicht unmittelbar wirken können, würde so viel sagen als: sie können in einander nicht unmittelbar wirken, ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit. Nun würde dieses eben so viel sein, als ob ich sagte: die repulsiven Kräfte sind die einzigen, damit Materien wirksam sein können, oder sie sind wenigstens die notwendigen Bedingungen, unter denen allein Materien auf einander wirken können, welches entweder die Anziehungskraft für ganz unmöglich oder doch immer von der Wirkung der repulsiven Kräfte abhängig erklären würde; beides sind aber Behauptungen ohne allen Grund. Die Verwechselung der mathematischen Berührung der Räume und der physischen durch zurücktreibende Kräfte macht hier den Grund des Mißverstandes aus. Sich unmittelbar außer der Berührung anziehen, heißt sich einander nach einem beständigen Gesetze nähern, ohne daß eine Kraft der Zurückstoßung dazu die Bedingung enthalte, welches doch

eben so gut sich muß denken lassen, als einander unmittelbar zurückstoßen, d. i. sich einander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne daß die Anziehungskraft daran irgend einigen Anteil habe. Denn beide bewegende Kräfte sind von ganz verschiedener Art, und es ist nicht der mindeste Grund dazu, eine von der anderen abhängig zu machen und ihr ohne Vermittelung der andern die Möglichkeit abzustreiten.

ANMERKUNG 2

Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muß doch irgend eine unmittelbare Anziehung außer der Berührung und mithin in der Entfernung angetroffen werden; denn sonst könnten selbst die drückenden und stoßenden Kräfte, welche die Bestrebung zur Annäherung hervorbringen sollen, da sie in entgegengesetzter Richtung mit der repulsiven Kraft der Materie wirken, keine wenigstens nicht in der Natur der Materie ursprünglich liegende Ursache haben. Man kann diejenige Anziehung, die ohne Vermittelung der repulsiven Kräfte geschieht, die *wahre* Anziehung, diejenige, welche bloß auf jene Art vor sich geht, die *scheinbare* nennen; denn eigentlich übt der Körper, dem ein anderer sich bloß darum zu nähern bestrebt ist, weil dieser anderweitig durch Stoß zu ihm getrieben worden, gar keine Anziehungskraft auf diesen aus. Aber selbst diese scheinbare Anziehungen müssen doch zuletzt eine wahre zum Grunde haben, weil Materie, deren Druck oder Stoß statt Anziehung dienen soll, ohne anziehende Kräfte nicht einmal Materie sein würde (Lehrsatz 5) und folglich die Erklärungsart aller Phänomenen der Annäherung durch *bloß scheinbare* Anziehung sich im Zirkel herumdreht. Man hält gemeiniglich dafür, *Newton* habe zu seinem System gar nicht nötig gefunden, eine unmittelbare Attraktion der Materien anzunehmen, sondern mit der strengsten Enthaltsamkeit der reinen Mathe-

matik hierin den Physikern volle Freiheit gelassen, die Möglichkeit derselben zu erklären, wie sie es gut finden möchten, ohne seine Sätze mit ihrem Hypothesenspiel zu bemengen. Allein wie konnte er den Satz gründen, daß die allgemeine Anziehung der Körper, die sie in gleichen Entfernungen um sich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportioniert sei, wenn er nicht annahm, daß alle Materie, mithin bloß als Materie und durch ihre wesentliche Eigenschaft diese Bewegungskraft ausübe? Denn obgleich freilich zwischen zwei Körpern, sie mögen der Materie nach gleichartig sein, oder nicht, wenn der eine den anderen zieht, die wechselseitige Annäherung (nach dem Gesetze der Gleichheit der Wechselwirkung) immer in umgekehrtem Verhältnis der Quantität der Materie geschehen muß, so macht dieses Gesetz doch nur ein Prinzip der Mechanik, aber nicht der Dynamik, d. i. es ist ein Gesetz der *Bewegungen*, die aus anziehenden Kräften folgen, nicht der Proportion der *Anziehungskräfte* selbst und gilt von allen bewegenden Kräften überhaupt. Wenn daher ein Magnet einmal durch einen anderen, gleichen Magnet, ein andermal durch eben denselben, der aber in einer zweimal schwereren hölzernen Büchse eingeschlossen wäre, gezogen wird, so wird dieser im letzteren Falle dem ersteren mehr relative Bewegung erteilen als im ersteren, obgleich das Holz, welches die Quantität der Materie des letzteren vermehrt, zur Anziehungskraft desselben gar nichts hinzutut und keine magnetische Anziehung der Büchse beweiset. *Newton* sagt (*Cor.* 2. *Prop.* 6. *Lib. III. Princip. Phil. N.*): „Wenn der Äther oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, so würde, da jener von jeder anderen Materie doch in nichts als der Form unterschieden ist, er nach und nach durch allmählige Veränderung dieser Form in eine Materie von der Art wie die, so auf Erden die meiste Schwere haben, verwandelt werden können und diese letztere also umgekehrt durch allmählige Veränderung ihrer Form alle ihre Schwere verlieren können, welches der Erfahrung zuwider ist usw.“ Er schloß also selbst nicht den Äther (wieviel weniger andere Materien) vom

Gesetze der Anziehung aus. Was konnte ihm denn nun noch für eine Materie übrig bleiben, um durch deren Stoß die Annäherung der Körper zu einander als bloße scheinbare Anziehung anzusehen? Also kann man diesen großen Stifter der Attraktionstheorie nicht als seinen Vorgänger anführen, wenn man sich die Freiheit nimmt, der wahren Anziehung, die dieser behauptete, eine scheinbare zu unterschieben und die *Notwendigkeit* des Antriebs durch den *Stoß* anzunehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Er abstrahierte mit Recht von allen Hypothesen, die Frage wegen der Ursache der allgemeinen Attraktion der Materie zu beantworten; denn diese Frage ist physisch, oder metaphysisch, nicht aber mathematisch, und ob er gleich in der Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe seiner *Optik* sagt: *ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de eius causa investiganda subieci*, so merkt man wohl, daß der Anstoß, den seine Zeitgenossen und vielleicht er selbst am Begriffe einer ursprünglichen Anziehung nahmen, ihn mit sich selbst uneinig machte: denn er konnte schlechterdings nicht sagen, daß sich die Anziehungskräfte zweier Planeten, z. B. des Jupiters und Saturns, die sie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten (deren Masse man nicht kennt) beweisen, wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, daß sie bloß als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenschaft derselben andere Materie anzögen.

ERKLÄRUNG 7

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine *Flächenkraft*; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Teile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine *durchdringende Kraft.*

ZUSATZ

Die Zurückstoßungskraft, vermittelst deren die Materie einen Raum erfüllt, ist eine bloße Flächenkraft. Denn die einander berührende Teile begrenzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulsive Kraft kann keinen entferntern Teil bewegen ohne vermittelst der dazwischen liegenden, und eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte ist unmöglich. Dagegen einer Anziehungskraft, vermittelst deren eine Materie einen Raum einnimmt, *ohne ihn zu erfüllen*, dadurch sie also auf andere, entfernte wirkt *durch den leeren Raum*, deren Wirkung setzt keine Materie, die dazwischen liegt, Grenzen. So muß nun die ursprüngliche Anziehung, welche die Materie selbst möglich macht, gedacht werden, und also ist sie eine durchdringende Kraft und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportioniert.

LEHRSATZ 8

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie als einer solchen beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Teile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

BEWEIS

Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört, so kommt sie auch jedem Teil derselben zu, nämlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken. Setzet nun: es sei eine Entfernung, über welche heraus sie sich nicht erstreckte, so würde diese Begrenzung der Sphäre ihrer Wirksamkeit entweder auf der innerhalb dieser Sphäre liegenden *Materie*, oder bloß auf der Größe des *Raumes*, auf welchen sie diesen Einfluß verbreitet, beruhen. Das Erstere findet nicht statt; denn diese Anziehung ist eine durchdringende Kraft und wirkt *unmittelbar* in der Entfernung unerachtet aller dazwischen liegenden Materien durch jeden Raum, als einen leeren

Raum. Das Zweite findet gleichfalls nicht statt. Denn weil eine jede Anziehung eine bewegende Kraft ist, die einen Grad hat, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können: so würde in der größeren Entfernung zwar ein Grund liegen, den Grad der Attraktion nach dem Maße der Ausbreitung der Kraft in umgekehrtem Verhältnisse zu vermindern, niemals aber sie völlig aufzuheben. Da nun also nichts ist, was die Sphäre der Wirksamkeit der ursprünglichen Anziehung jedes Teils der Materie irgendwo begrenzte, so erstreckt sie sich über alle anzugebende Grenzen auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

ZUSATZ 1

Aus dieser ursprünglichen Anziehungskraft als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derselben ausgeübten und auf alle Materie, in alle mögliche Weiten ihre Wirkung erstrekkenden Kraft müßte nun in Verbindung mit der ihr entgegenwirkenden, nämlich zurücktreibenden, Kraft die Einschränkung der letzteren, mithin die Möglichkeit eines in einem bestimmten Grade erfüllten Raumes abgeleitet werden können, und so würde der dynamische Begriff der Materie als des Beweglichen, das seinen Raum (in bestimmtem Grade) erfüllt, konstruiert werden. Aber hiezu bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses sowohl der ursprünglichen Anziehung, als Zurückstoßung in verschiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Teile von einander, welches, da es nun lediglich auf dem Unterschiede der Richtung dieser beiden Kräfte (da ein Punkt getrieben wird, sich entweder andern zu nähern, oder sich von ihnen zu entfernen) und auf der Größe des Raumes beruht, in den sich jede dieser Kräfte in verschiedenen Weiten verbreitet, eine reine mathematische Aufgabe ist, die nicht mehr für die Metaphysik gehört, selbst nicht was die Verantwortung betrifft, wenn es etwa nicht gelingen sollte, den Begriff der Materie auf diese Art zu konstruieren. Denn sie verant-

wortet bloß die Richtigkeit der unserer Vernunfterkenntnis vergönnten Elemente der Konstruktion, die Unzulänglichkeit und die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht.

ZUSATZ 2

Da alle gegebene Materie mit einem bestimmten Grade der repulsiven Kraft ihren Raum erfüllen muß, um ein bestimmtes materielles Ding auszumachen, so kann nur eine ursprüngliche Anziehung im Konflikt mit der ursprünglichen Zurückstoßung einen bestimmten Grad der Erfüllung des Raums, mithin Materie möglich machen; es mag nun sein, daß der erstere von der eigenen Anziehung der Teile der zusammengedrückten Materie unter einander, oder von der Vereinigung derselben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühre.
Die ursprüngliche Anziehung ist der Quantität der Materie proportional und erstreckt sich ins Unendliche. Also kann die dem Maße nach bestimmte Erfüllung eines Raumes durch Materie am Ende nur von der ins Unendliche sich erstreckenden Anziehung derselben bewirkt und jeder Materie nach dem Maße ihrer Zurückstoßungskraft erteilt werden.
Die *Wirkung* von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heißt die *Gravitation*; die Bestrebung in der Richtung der größeren Gravitation sich zu bewegen ist die *Schwere*. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Teile jeder gegebenen Materie heißt dieser ihre ursprüngliche Elastizität. Diese also und die Schwere machen die einzigen *a priori* einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äußeren Verhältnisse, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst: *Zusammenhang*, wenn er als die wechselseitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeschränkt ist, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt und kann daher *a*

priori als damit verbunden nicht erkannt werden. Diese Eigenschaft würde also nicht metaphysisch, sondern physisch sein und daher nicht zu unsern gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

ANMERKUNG 1

Eine kleine Vorerinnerung zum Behufe des Versuchs einer solchen vielleicht möglichen Konstruktion kann ich doch nicht unterlassen beizufügen.

1) Von einer jeden Kraft, die in verschiedene Weiten unmittelbar wirkt und in Ansehung des Grades, womit sie auf einen jeden in gewisser Weite gegebenen Punkt bewegende Kraft ausübt, nur durch die Größe des Raumes, in welchem sie sich ausbreiten muß, um auf jenen Punkt zu wirken, eingeschränkt wird, kann man sagen: daß sie in allen Räumen, in die sie sich verbreitet, so klein oder groß sie auch sein mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, daß aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punkt in diesem Raume jederzeit im umgekehrten Verhältnis des Raumes stehe, in welchen sie sich hat verbreiten müssen, um auf ihn wirken zu können. So breitet sich z. B. von einem leuchtenden Punkt das Licht allerwärts in Kugelflächen aus, die mit den Quadraten der Entfernung immer wachsen, und das Quantum der Erleuchtung ist in allen diesen ins Unendliche größeren Kugelflächen im Ganzen immer dasselbe, woraus aber folgt: daß ein in dieser Kugelfläche angenommener gleicher Teil dem Grade nach desto weniger erleuchtet sein müsse, als jene Fläche der Verbreitung eben desselben Lichtquantum größer ist, und so bei allen anderen Kräften und Gesetzen, nach welchen sie sich entweder in Flächen, oder auch körperlichen Raum verbreiten müssen, um ihrer Natur nach auf entfernte Gegenstände zu wirken. Es ist besser, die Verbreitung einer bewegenden Kraft aus einem Punkt in alle Weiten nicht so vorzustellen, als auf die gewöhnliche Art, wie es unter andern in der Optik geschieht, durch von einem Mittelpunkt aus einander laufende Zirkelstrahlen. Denn da auf

solche Art gezogene Linien niemals den Raum, durch den sie gehen, und also auch nicht die Fläche, auf die sie treffen, füllen können, so viel deren auch gezogen oder angelegt werden, welches die unvermeidliche Folge ihrer Divergenz ist, so geben sie nur zu beschwerlichen Folgerungen, diese aber zu Hypothesen Anlaß, die gar wohl vermieden werden könnten, wenn man bloß die Größe der ganzen Kugelfläche in Betrachtung zöge, die von derselben Quantität Licht *gleichförmig* erleuchtet werden soll, und den Grad der Erleuchtung derselben in jeder Stelle wie natürlich in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Größe zum Ganzen nimmt, und so bei aller anderen Verbreitung einer Kraft durch Räume von verschiedener Größe.

2) Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in der Ferne ist, so müssen um desto mehr die Richtungslinien der Anziehung nicht, als ob sie von dem ziehenden Punkte wie Strahlen ausliefen, sondern so wie sie von allen Punkten der umgebenden Kugelfläche (deren Halbmesser jene gegebene Weite ist) zum ziehenden Punkt zusammenlaufen, vorgestellt werden. Denn selbst die Richtungslinie der Bewegung zum Punkte hin, der die Ursache und Ziel derselben ist, gibt schon den *terminus a quo* an, von wo die Linien anfangen müssen, nämlich von allen Punkten der Oberfläche, von dem sie zum ziehenden Mittelpunkte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben: denn jene Größe der Fläche bestimmt allein die Menge der Linien, der Mittelpunkt läßt sie unbestimmt.*

* Es ist unmöglich nach Linien, die sich strahlenweise aus einem Punkte ausbreiten, Flächen in gegebenen Entfernungen als mit der Wirkung derselben, sie sei Erleuchtung oder Anziehung, ganz erfüllt vorzustellen. So würde bei solchen auslaufenden Lichtstrahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche bloß darauf beruhen, daß zwischen den erleuchteten Stellen unerleuchtete und diese desto größer, je weiter die Fläche entfernt, übrig bleiben. *Eulers* Hypothese vermeidet diese Unschicklichkeit, hat aber freilich desto mehr Schwierigkeit die geradlinichte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Diese Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematischen Vorstellung der Lichtmaterie als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich nach

3) Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückstoßung ist, dadurch ein Punkt (in der bloß mathematischen Darstellung) einen Raum *dynamisch* erfüllt, und es ist die Frage, nach welchem Gesetze der unendlich kleinen Entfernungen (die hier den Berührungen gleich gelten) eine ursprüngliche repulsive Kraft (deren Einschränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem sie verbreitet worden) in verschiedenen Entfernungen wirke: so kann man noch weniger diese Kraft durch divergierende Zurückstoßungsstrahlen aus dem angenommenen repellierenden Punkte vorstellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung ihn zum *terminus a quo* hat, weil der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muß, um in der Entfernung zu wirken, ein körperlicher Raum ist, der als erfüllt gedacht werden soll (wovon die Art, wie nämlich ein Punkt durch bewegende Kraft dieses, d. i. dynamisch, einen Raum körperlich erfüllen könne, freilich keiner weiteren mathematischen Darstellung fähig ist), und divergierende Strahlen aus einem Punkte die repellierende Kraft eines körperlichen,

ihrer verschiedentlich schiefen Lage gegen die Richtung des Stoßes Seitenbewegung des Lichts geben würde, da an dessen Statt nichts hindert, diese Materie als ein ursprünglich Flüssiges und zwar durch und durch, ohne in feste Körperchen zerteilt zu sein, zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entfernung anschaulich machen, so bedient er sich auslaufender Zirkelstrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die Größe des Raumes, darin dieselbe Quantität des Lichts zwischen diesen Zirkelstrahlen gleichförmig verbreitet werden soll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzustellen; er will aber nicht, daß man diese Strahlen als die einzig erleuchtenden ansehen solle, gleich als ob immer lichtleere Plätze, die bei größerer Weite größer würden, zwischen ihnen anzutreffen wären. Will man jede solcher Flächen als durchaus erleuchtet sich vorstellen, so muß dieselbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der größeren als gleichförmig gedacht werden, und müssen also, um die geradlinichte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Punkten zu dem leuchtenden Punkte gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Größe muß vorher gedacht sein und darauf die Ursache verzeichnet werden. Eben dieses gilt von den Anziehungsstrahlen, wenn man sie so nennen will, ja von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Punkte aus einen Raum, und wäre er auch ein körperlicher, erfüllen sollen.

erfüllten Raumes unmöglich vorstellig machen können: sondern man würde die Zurückstoßung bei verschiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieser einander treibenden Punkte schlechterdings bloß in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die jeder dieser Punkte dynamisch erfüllt, mithin des Kubus der Entfernungen derselben von einander schätzen, ohne sie konstruieren zu können.

4) Also würde die ursprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältnis der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die ursprüngliche Zurückstoßung in umgekehrtem Verhältnis der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine solche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem bestimmten Grade der Erfüllung ihres Raumes möglich sein: weil, da die Zurückstoßung bei Annäherung der Teile in größerem Maße wächst als die Anziehung, die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung keine größere möglich ist, mithin auch jener Grad der Zusammendrückung bestimmt ist, der das Maß der intensiven Erfüllung des Raumes ausmacht.

ANMERKUNG 2

Ich sehe wohl die Schwierigkeit dieser Erklärungsart der Möglichkeit einer Materie überhaupt, die darin besteht, daß, wenn ein Punkt durch repulsive Kraft unmittelbar keinen anderen treiben kann, ohne zugleich den ganzen körperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch seine Kraft zu erfüllen, dieser alsdann, wie zu folgen scheint, mehrere treibende Punkte enthalten müßte, welches der Voraussetzung widerspricht und oben (Lehrsatz 4) unter dem Namen einer Sphäre der Zurückstoßung des Einfachen im Raume widerlegt worden. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriffe eines wirklichen Raumes, der gegeben werden kann, und der bloßen Idee von einem Raume, der lediglich zur Bestimmung des Verhältnisses gegebener Räume gedacht wird, in der Tat aber kein Raum ist, zu machen. In dem an-

geführten Falle einer vermeinten physischen Monadologie sollten es wirkliche Räume sein, welche von einem Punkte dynamisch, nämlich durch Zurückstoßung, erfüllt wären, denn sie existierten als Punkte vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie und bestimmten durch die ihnen eigene Sphäre ihrer Wirksamkeit den Teil des zu erfüllenden Raumes, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypothese die Materie auch nicht als ins Unendliche teilbar und als Quantum continuum angesehen werden; denn die Teile, die unmittelbar einander zurückstoßen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander (die Summe der Halbmesser der Sphäre ihrer Zurückstoßung); dagegen, wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Größe denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstoßenden Teile stattfindet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Teile vor, die da wachsen und abnehmen könne. Weil aber die nächsten Teile einer *stetigen* Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zusammengedrückt sein, so denkt man sich jene Entfernungen von einander als *unendlich-klein* und diesen unendlich kleinen Raum als im größeren oder kleineren Grade von ihrer Zurückstoßungskraft erfüllt. Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie als stetiger Größe anschaulich zu machen, ob sie zwar wirklich, so, gar nicht begriffen werden kann. Wenn es also heißt: die zurückstoßenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Teile der Materie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der Würfel ihrer Entfernungen, so bedeutet das nur: sie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die man sich zwischen Teilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum *unendlich*

klein genannt werden muß, damit sie von aller wirklichen Entfernung unterschieden werde. Man muß also aus den Schwierigkeiten der Konstruktion eines Begriffs, oder vielmehr aus der Mißdeutung derselben keinen Einwurf wider den Begriff selber machen; denn sonst würde er die mathematische Darstellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verschiedenen Entfernungen geschieht, eben so wohl als diejenigen, wodurch ein jeder Punkt in einem sich ausdehnenden oder zusammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückstößt, treffen. Das allgemeine Gesetz der Dynamik würde in beiden Fällen dieses sein: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punkte auf jeden anderen außer ihm ausgeübt wird, verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punkt unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken.

Aus dem Gesetze der ursprünglich einander zurückstoßenden Teile der Materie in umgekehrtem kubischen Verhältnisse ihrer unendlich kleinen Entfernungen müßte also notwendig ein ganz anderes Gesetz der Ausdehnung und Zusammendrückung derselben, als das *Mariottische* der Luft folgen; denn dieses beweiset fliehende Kräfte ihrer nächsten Teile, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen, wie *Newton* dartut (*Princ. Ph. N. Lib. II. Propos.* 23. *Schol.*). Allein man kann die Ausspannungskraft der letzteren auch nicht als die Wirkung *ursprünglich* zurückstoßender Kräfte ansehen, sondern sie beruht auf der *Wärme*, die nicht bloß als eine in sie eingedrungene Materie, sondern allem Ansehen nach durch ihre Erschütterungen die eigentlichen Luftteile (denen man überdem wirkliche Entfernungen von einander zugestehen kann) nötigt, einander zu fliehen. Daß aber diese Bebungen den einander nächsten Teilen eine Fliehkraft, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen steht, erteilen müssen, läßt sich nach den Gesetzen der Mitteilung der Bewegung durch Schwingung elastischer Materien wohl begreiflich machen.

Noch erkläre ich, daß ich nicht wolle, daß gegenwärtige Exposition des Gesetzes einer ursprünglichen Zurückstoßung als zur Absicht meiner metaphysischen Behandlung der Materie notwendig gehörig angesehen, noch die letztere (welcher es genug ist, die Erfüllung des Raums als dynamische Eigenschaft derselben dargestellt zu haben) mit den Streitigkeiten und Zweifeln, welche die erste treffen könnten, bemengt werde.

ALLGEMEINER ZUSATZ ZUR DYNAMIK

Wenn wir nach allen Verhandlungen derselben zurücksehen, so werden wir bemerken: daß darin *zuerst* das REELLE im Raume (sonst genannt das Solide) in der Erfüllung desselben durch *Zurückstoßungskraft*, *zweitens* das, was in Ansehung des ersteren als des eigentlichen Objekts unserer äußeren Wahrnehmung NEGATIV ist, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, so viel an ihr ist, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden, *drittens* die EINSCHRÄNKUNG der ersteren Kraft durch die zweite und die daher rührende Bestimmung des *Grades einer Erfüllung* des Raumes in Betrachtung gezogen, mithin die *Qualität* der Materie unter den Titeln der *Realität*, *Negation* und *Limitation*, so viel es einer metaphysischen Dynamik zukommt, vollständig abgehandelt worden.

ALLGEMEINE ANMERKUNG ZUR DYNAMIK

Das allgemeine Prinzip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, was nicht bloß Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse; wodurch also das so genannte Solide oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriff, aus der Naturwissenschaft verwiesen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik verteidigt und, als Grundkraft, selbst zur Möglichkeit des Be-

griffs von Materie für notwendig erklärt wird. Hieraus entspringt nun die Folge: daß der Raum, wenn man es nötig finden sollte, auch *ohne leere Zwischenräume* innerhalb der Materie auszustreuen, allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade *erfüllt* angenommen werden könne. Denn es kann nach dem ursprünglich verschiedenen Grade der repulsiven Kräfte, auf denen die erste Eigenschaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältnis zur ursprünglichen Anziehung (es sei einer jeden Materie für sich selbst, oder zur vereinigten Anziehung aller Materie des Universum) unendlich verschieden gedacht werden: weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expansive Kraft derselben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der spezifisch sehr unterschieden sein kann (wie etwa dieselbe Quantität Luft in demselben Volumen nach ihrer größeren oder minderen Erwärmung mehr oder weniger Elastizität beweiset); wovon der allgemeine Grund dieser ist: daß durch wahre Anziehung *alle Teile* der Materie unmittelbar *auf alle Teile* der andern, durch expansive Kraft aber nur die *in der Berührungsfläche* wirken, wobei es einerlei ist, ob hinter dieser viel oder wenig von dieser Materie angetroffen werde. Hieraus allein entspringt nun schon ein großer Vorteil für die Naturwissenschaft, weil ihr dadurch die Last abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt bloß nach der Phantasie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verschiednem Maße erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigstens seine *Notwendigkeit* verliert und auf den Wert einer Hypothese zurückgesetzt wird, da er sonst unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verschiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums notwendigen Bedingung sich des Titels eines Grundsatzes anmaßen konnte.

Bei allem diesem ist der Vorteil einer hier methodischgebrauchten Metaphysik in Abstellung gleichfalls metaphysischer, aber nicht auf die Probe der Kritik gebrachter Prinzipien augenscheinlich nur *negativ*. Indirekt wird

gleichwohl dadurch dem Naturforscher sein Feld erweitert, weil die Bedingungen, durch die er es vorher selbst einschränkte, und wodurch alle ursprüngliche Bewegungskräfte wegphilosophiert wurden, jetzt ihre Gültigkeit verlieren. Man hüte sich aber über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinaus zu gehen und die besondere oder sogar spezifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben *a priori* erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Tätigkeit, keine Veränderung als bloß Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einsehen? Sie können nur angenommen werden, wenn sie zu einem Begriff, von dem es erweislich ist, daß er ein Grundbegriff sei, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann (wie der der Erfüllung des Raums), unvermeidlich gehören, und dieses sind Zurückstoßungs- und ihnen entgegenwirkende Anziehungskräfte überhaupt. Von dieser ihrer Verknüpfung und Folgen können wir allenfalls noch wohl *a priori* urteilen, welche Verhältnisse derselben unter einander man sich, ohne sich selbst zu widersprechen, denken könne, aber sich darum doch nicht anmaßen, eine derselben als wirklich anzunehmen, weil zur Befugnis eine Hypothese zu errichten unnachlaßlich gefordert wird: daß die *Möglichkeit* dessen, was man annimmt, völlig *gewiß* sei, bei Grundkräften aber die Möglichkeit derselben niemals eingesehen werden kann. Und hierin hat die mathematisch-mechanische Erklärungsart über die metaphysisch-dynamische einen Vorteil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nämlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe durch die mannigfaltige Gestalt der Teile vermittelst eingestreuter leerer Zwischenräume eine große spezifische Mannigfaltigkeit der Materien sowohl ihrer Dichtigkeit, als Wirkungsart nach (wenn fremde Kräfte hinzukommen) zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Gestalten sowohl als der leeren Zwischenräume läßt sich mit mathematischer Evi-

denz dartun; dagegen, wenn der Stoff selbst in Grundkräfte verwandelt wird (deren Gesetze *a priori* zu bestimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derselben, welche zu Erklärung der spezifischen Verschiedenheit der Materie zureichte, zuverlässig anzugeben, wir nicht im Stande sind), uns alle Mittel abgehen, diesen Begriff der Materie zu *konstruieren* und, was wir allgemein dachten, in der Anschauung als möglich darzustellen. Aber jenen Vorteil büßt dagegen eine bloß mathematische Physik auf der anderen Seite doppelt ein, indem sie erstlich einen leeren Begriff (der absoluten Undurchdringlichkeit) zum Grunde legen, zweitens alle der Materie *eigene* Kräfte aufgeben muß und überdem noch mit ihren ursprünglichen Konfigurationen des Grundstoffs und Einstreuung der leeren Räume, nachdem es das Bedürfnis zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäßigen Anspruch verstatten muß, als sich wohl mit der Behutsamkeit der letzteren zusammen reimen läßt.

Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer spezifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leisten vermag, will ich die Momente, worauf ihre spezifische Verschiedenheit sich insgesamt *a priori* bringen (obgleich nicht eben so ihrer Möglichkeit nach begreifen) lassen muß, wie ich hoffe, vollständig darstellen. Die zwischen die Definitionen geschobene Anmerkungen werden die Anwendung derselben erläutern.

1) Ein KÖRPER in physischer Bedeutung ist *eine Materie zwischen bestimmten Grenzen* (die also eine Figur hat). *Der Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Größe nach betrachtet*, ist der RAUMESINHALT (*volumen*). Der Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt heißt DICHTIGKEIT. (Sonst wird der Ausdruck *dicht* auch absolut gebraucht für das, was *nicht hohl* [blasicht, löchericht] ist.) In dieser Bedeutung gibt es eine absolute Dichtigkeit in dem System der absoluten Undurchdringlichkeit und zwar, wenn eine Materie gar keine

leere Zwischenräume enthält. Nach diesem Begriffe von Erfüllung des Raumes stellt man Vergleichungen an und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in sich enthält, bis endlich die, in der kein Teil des Raumes leer ist, vollkommen dicht heißt. Des letzteren Ausdrucks kann man sich nur nach dem bloß mathematischen Begriffe der Materie bedienen, allein im dynamischen System einer bloß relativen Undurchdringlichkeit gibt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwohl kann jede noch so dünne Materie doch völlig dicht heißen, wenn sie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Kontinuum, nicht ein Interruptum ist; allein sie ist doch in Vergleichung mit einer andern weniger dicht, in dynamischer Bedeutung, wenn sie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Allein auch in dem letzteren System ist es unschicklich, sich ein Verhältnis der Materien ihrer Dichtigkeit nach zu denken, wenn man sie sich nicht unter einander als spezifisch gleichartig vorstellt, so daß eine aus der andern durch bloße Zusammendrückung erzeugt werden kann. Da nun das letztere nicht eben notwendig zur Natur aller Materie an sich erforderlich zu sein scheint, so kann zwischen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Ansehung ihrer Dichtigkeit füglich stattfinden, z. B. zwischen Wasser und Quecksilber, obzwar es im Gebrauche ist.

2) *Anziehung, so fern sie bloß als in der Berührung wirksam gedacht wird*, heißt ZUSAMMENHANG. (Zwar tut man durch sehr gute Versuche dar, daß dieselbe Kraft, die in der Berührung Zusammenhang heißt, auch in sehr kleiner Entfernung wirksam befunden werde; allein die Anziehung heißt doch nur Zusammenhang, *so fern* ich sie bloß in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäß, bei welcher sie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zusammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenschaft der Materie angenommen, nicht als ob man zu ihr schon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, sondern weil die

Erfahrung sie allerwärts dartut. Allein diese Allgemeinheit muß nicht *kollektiv* verstanden werden, als ob jede Materie durch diese Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume *zugleich* wirkte—dergleichen die der Gravitation ist—, sondern bloß *disjunktiv*, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materien sie auch sein mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen und da diese Anziehung, wie es verschiedene Beweisgründe dartun können, nicht durchdringend, sondern nur Flächenkraft ist, da sie selbst als solche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit sich richtet, da zur völligen Stärke des Zusammenhanges ein vorhergehender Zustand der Flüssigkeit der Materien und der nachmaligen Erstarrung derselben erforderlich ist und die allergenauste Berührung gebrochener fester Materien in eben denselben Flächen, mit denen sie vorher so stark zusammenhingen, z. B. eines Spiegelglases, wo es einen Riß hat, dennoch bei weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verstattet, den es von seiner Erstarrung nach dem Flusse her hatte, so halte ich diese Attraktion in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, sondern eine nur abgeleitete; wovon weiter unten ein Mehreres.) *Eine Materie, deren Teile unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist* FLÜSSIG. *Teile einer Materie werden aber an einander* VERSCHOBEN, *wenn sie ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genötigt werden, diese unter einander zu verwechseln. Teile, mithin auch Materien werden* GETRENNT, *wenn die Berührung nicht bloß mit andern verwechselt, sondern aufgehoben oder ihr Quantum vermindert wird. Ein* FESTER—*besser* ein STARRER—*Körper* (*corpus rigidum*) *ist der, dessen Teile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können*—die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen.—*Das Hindernis des Verschiebens der Materien an einander ist die* REIBUNG. Der Widerstand *gegen die Trennung* sich berührender Materien ist der Zusammenhang. Flüssige Materien erleiden also in

ihrer Teilung keine Reibung, sondern wo diese angetroffen wird, werden die Materien als starr—in größerem oder minderem Grade, deren der letzte *Klebrigkeit* (*viscositas*) heißt—wenigstens ihren kleineren Teilen nach angenommen. *Der starre Körper ist* SPRÖDE, *wenn seine Teile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reißen,*—mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden. (Man setzt sehr unrichtig den Unterschied der flüssigen und festen Materien in dem verschiedenen Grade des Zusammenhanges ihrer Teile. Denn um eine Materie flüssig zu nennen, kommt es nicht auf den Grad des Widerstandes an, den sie dem Zerreißen, sondern nur dem Verschieben ihrer Teile an einander entgegensetzt. Jener kann so groß sein, als man will, so ist dieser doch jederzeit in einer flüssigen Materie = 0. Man betrachte einen Tropfen Wasser. Wenn ein Teilchen innerhalb demselben durch eine noch so große Attraktion der Nebenteile, die es berühren, nach der einen Seite gezogen wird, so wird eben dasselbe doch auch gerade eben so viel nach der entgegengesetzten gezogen, und da die Attraktionen beiderseitig ihre Wirkungen aufheben, ist das Partikelchen eben so leicht beweglich, als ob es im leeren Raume sich befände, nämlich die Kraft, die es bewegen soll, hat keinen Zusammenhang zu überwinden, sondern nur die so genannte Trägheit, die sie bei aller Materie, wenn sie gleich gar nicht womit zusammenhinge, überwinden müßte. Daher wird ein kleines mikroskopisches Tierchen sich so leicht darin bewegen, als ob gar kein Zusammenhang zu trennen wäre. Denn es hat wirklich keinen Zusammenhang des Wassers aufzuheben und die Berührung desselben unter sich zu vermindern, sondern nur zu verändern. Denket euch aber eben dieses Tierchen, als ob es sich durch die äußere Oberfläche des Tropfens durcharbeiten wollte, so ist erstlich zu merken, daß die wechselseitige Anziehung der Teile dieses Wasserklümpchens es macht, daß sie sich so lange bewegen, bis sie in die größte Berührung unter einander, mithin in die kleinste Berührung mit dem leeren Raum gekommen

sind, d. i: eine Kugelgestalt gebildet haben. Wenn nun das genannte Insekt sich über die Oberfläche des Tropfens hinaus zu arbeiten bestrebt ist, so muß es die Kugelgestalt verändern, folglich mehr Berührung des Wassers mit dem leeren Raum und also auch weniger Berührung der Teile desselben unter einander bewirken, d. i. ihren Zusammenhang vermindern, und da widersteht ihm das Wasser allererst durch seinen Zusammenhang, aber nicht innerhalb dem Tropfen, wo die Berührung der Teile unter einander gar nicht vermindert, sondern nur in die Berührung mit andern Teilen verändert wird, mithin diese nicht im mindesten getrennt, sondern nur verschoben worden. Auch kann man auf das mikroskopische Tierchen und zwar aus ähnlichen Gründen anwenden, was *Newton* vom Lichtstrahl sagt, daß er nicht durch die dichte Materie, sondern nur durch den leeren Raum zurückgeschlagen werde. Es ist also klar: daß die Vergrößerung des Zusammenhanges der Teile einer Materie ihrer Flüssigkeit nicht den mindesten Abbruch tue. Wasser hängt in seinen Teilen weit stärker zusammen, als man gemeiniglich glaubt, wenn man sich auf den Versuch einer von der Oberfläche des Wassers losgerissenen metallenen Platte verläßt, welcher nichts entscheidet, weil hier das Wasser nicht in der ganzen Fläche der ersten Berührung, sondern in einer viel kleineren reißt, zu welcher es nämlich durch das Verschieben seiner Teile endlich gelangt ist, wie etwa ein Stab von weichem Wachse sich durch ein angehängt Gewicht erstlich dünner ziehen läßt und alsdann in einer weit kleineren Fläche reißen muß, als man anfänglich annahm. Was aber in Ansehung unsers Begriffs der Flüssigkeit ganz entscheidend ist, ist dieses: daß *flüssige* Materien auch als solche erklärt werden können, *deren jeder Punkt nach allen Direktionen mit eben derselben Kraft sich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird*; eine Eigenschaft, auf der das erste Gesetz der Hydrodynamik beruht, die aber einer Anhäufung von glatten und dabei festen Körperchen, wie eine ganz leichte Auflösung ihres Drucks nach Gesetzen der zusammenge-

setzten Bewegung zeigen kann, niemals beigelegt werden kann und dadurch die Originalität der Eigenschaft der Flüssigkeit beweiset. Würde nun die flüssige Materie das mindeste Hindernis des Verschiebens, mithin auch nur die kleinste Reibung erleiden, so würde diese mit der Stärke des Druckes, womit die Teile derselben an einander gepreßt werden, wachsen und endlich ein Druck stattfinden, bei welchem die Teile dieser Materie sich nicht an einander durch jede kleine Kraft verschieben lassen; z. B. in einer gebogenen Röhre von zwei Schenkeln, deren der eine so weit sein mag, als man will, der andere so enge, als man will, außer daß er nur nicht ein Haarröhrchen ist, würde, wenn man beide Schenkel einige hundert Fuß hoch denkt, die flüssige Materie in der engen eben so hoch stehen als in der weiten, nach Gesetzen der Hydrostatik. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren und also auch auf den Teil, der beide in Gemeinschaft stehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer größer gedacht werden kann, so müßte, wenn die mindeste Reibung zwischen den Teilen des Flüssigen stattfände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bei der eine kleine Quantität Wasser, in die engere Röhre gegossen, das in der weiteren nicht aus seiner Lage verrücken, mithin die Wassersäule in dieser höher zu stehen kommen würde als in jener, weil sich die unteren Teile bei so großem Drucke derselben gegen einander nicht mehr durch so kleine bewegende Kraft, als das zugesetzte Gewicht Wasser ist, verschieben ließen, welches der Erfahrung und selbst dem Begriffe des Flüssigen zuwider ist. Eben dasselbe gilt, wenn man statt des Drucks durch die Schwere den Zusammenhang der Teile setzt, er mag so groß sein, wie er will. Die angeführte zweite Definition der Flüssigkeit, worauf das Grundgesetz der Hydrostatik beruht, nämlich daß sie die Eigenschaft einer Materie sei, da ein jeder Teil derselben sich nach allen Seiten mit eben derselben Kraft zu bewegen bestrebt ist, womit er in einer gegebenen Direktion gedrückt wird, folgt aus der ersten Definition, wenn man damit den Grundsatz der allge-

meinen Dynamik verbindet, daß alle Materie ursprünglich elastisch sei, da denn diese nach jeder Seite des Raums, darin sie zusammengedrückt ist, mit derselben Kraft sich zu erweitern, d. i. (wenn die Teile einer Materie sich an einander durch jede Kraft ohne Hindernis verschieben lassen, wie es bei der flüssigen so wirklich ist) sich zu bewegen bestrebt sein muß, womit der Druck in einer jeden Richtung, welche es auch sei, geschieht. Also sind es eigentlich nur die starren Materien (deren Möglichkeit noch außer dem Zusammenhange der Teile eines anderen Erklärungsgrundes bedarf), denen man Reibung beilegen darf, und die Reibung setzt schon die Eigenschaft der Regidität voraus. Warum aber gewisse Materien, ob sie gleich vielleicht nicht größere, vielleicht wohl gar kleinere Kraft des Zusammenhanges haben als andere, flüssige, dennoch dem Verschieben der Teile so mächtig widerstehen und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zusammenhanges aller Teile in einer gegebenen Fläche zugleich sich trennen lassen, welches denn den Schein eines vorzüglichen Zusammenhanges gibt, wie also starre Körper möglich seien, das ist immer noch ein unaufgelösetes Problem, so leicht als auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.

3) Elastizität (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, *ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt bei Nachlassung derselben wiederum anzunehmen.* Sie ist entweder *expansive*, oder *attraktive* Elastizität; jene, um nach der Zusammendrückung das vorige größere, diese, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. (Die attraktive Elastizität ist, wie es schon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiserner Draht, durch angehängte Gewichte gedehnt, springt, wenn man das Band abschneidet, in sein Volumen zurück. Vermöge derselben Attraktion, die die Ursache seines Zusammenhanges ist, oder bei flüssigen Materien, wenn die Wärme dem Quecksilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie desselben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elastizität, die bloß in Herstellung der vorigen

Figur besteht, ist jederzeit attraktiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Teile, auf der konvexen Fläche aus einander gezerrt, ihre vorige Naheit anzunehmen trachten, und so kann auch ein kleiner Tropfen Quecksilber elastisch genannt werden. Aber die expansive Elastizität kann eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete sein. So hat die Luft eine abgeleitete Elastizität vermittelst der Materie der Wärme, welche mit ihr innigst vereinigt ist, und deren Elastizität vielleicht ursprünglich ist. Dagegen muß der Grundstoff des Flüssigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt schon an sich Elastizität haben, welche ursprünglich heißt. Von welcher Art eine wahrgenommene Elastizität sei, ist in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewißheit zu entscheiden.)

4) *Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mitteilung ihrer Bewegung heißt* MECHANISCH; *die der Materien aber, so fern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Teile verändern, heißt* CHEMISCH. Dieser chemische Einfluß heißt AUFLÖSUNG, so fern er *die Trennung der Teile einer Materie zur Wirkung hat* (die mechanische Teilung, z. B. durch einen Keil, der zwischen die Teile einer Materie getrieben wird, ist also, weil der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt, von einer chemischen gänzlich unterschieden): derjenige aber, der die Absonderung zweier durch einander aufgelöseten Materien zur Wirkung hat, ist die SCHEIDUNG. Die Auflösung spezifisch verschiedener Materien durch einander, darin kein Teil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Teil der andern, von ihr spezifisch unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen vereinigt wäre, ist die *absolute Auflösung* und kann auch die *chemische Durchdringung* genannt werden. Ob die auflösenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen sind, eine vollständige Auflösung zu bewirken vermögen, mag unausgemacht bleiben. Hier ist nur die Frage davon, ob sich eine solche nur denken lasse. Nun ist offenbar, daß, so lange die Teile einer aufgelöseten Materie noch Klümpchen (*moleculae*) sind, nicht minder

eine Auflösung derselben möglich sei, als die der größeren, ja daß diese wirklich so lange fortgehen müsse, wenn die auflösende Kraft bleibt, bis kein Teil mehr da ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel und der aufzulösenden Materie in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen stehen, zusammengesetzt wäre. Weil also in solchem Falle kein Teil von dem Volumen der Auflösung sein kann, der nicht einen Teil des auflösenden Mittels enthielte, so muß dieses als ein Kontinuum das Volumen ganz erfüllen. Eben so weil kein Teil eben desselben Volumens der Solution sein kann, der nicht einen proportionierlichen Teil der aufgelöseten Materie enthielte, so muß diese auch als ein Kontinuum den ganzen Raum, der das Volumen der Mischung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien und zwar jede derselben ganz einen und denselben Raum erfüllen, so *durchdringen* sie einander. Also würde eine vollkommene chemische Auflösung eine Durchdringung der Materien sein, welche dennoch von der mechanischen gänzlich unterschieden wäre, indem bei der letzten gedacht wird, daß bei der größern Annäherung bewegter Materien die repulsive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiegen und eine oder beide ihre Ausdehnung auf nichts bringen können; da hingegen hier die Ausdehnung bleibt, nur daß die Materien nicht außer einander, sondern in einander, d. i. durch *Intussuszeption* (wie man es zu nennen pflegt), zusammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen. Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine *vollendete* Teilung ins Unendliche enthält, die in diesem Falle doch keinen Widerspruch in sich faßt, weil die Auflösung eine Zeit hindurch kontinuierlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Akzeleration geschieht, überdem durch die Teilung die Summe der Oberflächen der noch zu teilenden Materien wachsen und, da die auflösende Kraft kontinuierlich wirkt, die gänzliche Auflösung in einer *anzugebenden* Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer

solchen chemischen Durchdringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Teilbarkeit eines jeden Kontinuum überhaupt ins Unendliche zu schreiben. Geht man von dieser vollständigen Auflösung ab, so muß man annehmen, sie ginge nur bis zu gewissen kleinen Klumpen der aufzulösenden Materie, die in dem Auflösungsmittel in gesetzten Weiten von einander schwimmen, ohne daß man den mindesten Grund angeben kann, warum diese Klümpchen, da sie doch immer teilbare Materien sind, nicht gleichfalls aufgelöset werden. Denn daß das Auflösungsmittel nicht weiter wirke, mag immer in der Natur, so weit Erfahrung reicht, seine gute Richtigkeit haben; es ist hier aber nur die Rede von der Möglichkeit einer auflösenden Kraft, die auch dieses Klümpchen und so ferner jedes andere, was noch übrig bleibt, auflöse, bis die Solution vollendet ist. Das Volumen, was die Auflösung einnimmt, kann der Summe der Räume, die die einander auflösende Materien vor der Mischung einnahmen, gleich oder kleiner oder auch größer sein, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die Zurückstoßungen in Verhältnis stehen. Sie machen in der Auflösung jede für sich und beide vereinigt *ein elastisches Medium* aus. Dieses kann auch *allein* einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelösete Materie sich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflösenden Mittel scheide. Denn die Anziehung des letzteren, da sie nach allen Seiten gleich stark geschieht, hebt ihren Widerstand selbst auf, und eine gewisse Klebrigkeit im Flüssigen anzunehmen, stimmt auch gar nicht mit der großen Kraft, die dergleichen aufgelösete Materien, z. B. die Säuren, mit Wasser verdünnt, auf metallische Körper ausüben, an die sie sich nicht bloß anlegen, wie es geschehen müßte, wenn sie bloß in ihrem Medium schwömmen, sondern die sie mit großer Anziehungskraft von einander trennen und im ganzen Raume des Vehikels verbreiten. Gesetzt auch, daß die Kunst keine chemische Auflösungskräfte dieser Art, die eine vollständige Auflösung bewirkten, in ihrer Gewalt hätte, so könnte doch vielleicht die Natur sie in

ihren vegetabilischen und animalischen Operationen beweisen und dadurch vielleicht Materien erzeugen, die, ob sie zwar gemischt sind, doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht zertrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöset wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt, da, wenn er sich nur in leere Zwischenräume derselben verteilte, die feste Substanz selbst kalt bleiben würde, weil diese nichts von ihr einnehmen könnte. Imgleichen könnte man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Doch es ist hier nicht der Ort, Hypothesen zu besonderen Erscheinungen, sondern nur das Prinzip, wornach sie alle zu beurteilen sind, ausfindig zu machen. Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturkenntnis durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ungefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde.

Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen *spezifischen Verschiedenheit der Materien*, betrifft, so kann man dabei nur zwei Wege einschlagen: den *mechanischen*, durch die Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, oder einen ihm entgegengesetzten *dynamischen* Weg, durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurücksto-

ßung und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materien zu erklären. Der erste hat zu Materialien seiner Ableitung die *Atomen* und das *Leere*. Ein Atom ist ein kleiner Teil der Materie, der physisch unteilbar ist. Physisch *unteilbar* ist eine Materie, deren Teile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom, so fern er sich durch seine Figur von andern spezifisch unterscheidet, heißt ein *erstes Körperchen*. Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heißt *Maschine*. Die Erklärungsart der spezifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile, als Maschinen, ist die *mechanische Naturphilosophie*: diejenige aber, welche aus Materien nicht als Maschinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräften, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die spezifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die *dynamische Naturphilosophie* genannt werden. Die mechanische Erklärungsart, da sie der Mathematik am fügsamsten ist, hat unter dem Namen der *Atomistik* oder *Korpuskularphilosophie* mit weniger Abänderung vom alten *Demokrit* an bis auf *Cartesen* und selbst bis zu unseren Zeiten immer ihr Ansehen und Einfluß auf die Prinzipien der Naturwissenschaft erhalten. Das Wesentliche derselben besteht in der Voraussetzung der *absoluten Undurchdringlichkeit* der primitiven Materie, in der *absoluten Gleichartigkeit* dieses Stoffs und dem allein übrig gelassenen Unterschiede in der Gestalt und in der *absoluten Unüberwindlichkeit* des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen selbst. Dies waren die *Materialien* zu Erzeugung der spezifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Teile, als Maschinen (denen nichts weiter als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte), die man-

cherlei Naturwirkungen *mechanisch* zu erklären. Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen *Notwendigkeit, zum spezifischen Unterschiede der Dichtigkeit* der Materien *leere Räume* zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwischen jenen Partikeln verteilt, in einer Proportion, wie man sie nötig fand, zum Behuf einiger Erscheinungen gar so groß, daß der erfüllte Teil des Volumens auch der dichtesten Materie gegen den leeren beinahe für nichts zu halten ist, annahm. – Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen (die der Experimentalphilosophie weit angemessener und beförderlicher ist, indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigene bewegende Kräfte und deren Gesetze auszufinden, die Freiheit dagegen einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten anzunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen), ist es gar nicht nötig neue Hypothesen zu schmieden, sondern allein das Postulat der bloß mechanischen Erklärungsart: *daß es unmöglich sei, sich einen spezifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken*, durch die bloße Anführung einer Art, wie er sich ohne Widerspruch denken lasse, zu widerlegen. Denn wenn das gedachte Postulat, worauf die bloß mechanische Erklärungsart fußt, nur erst als Grundsatz für ungültig erklärt worden, so versteht es sich von selbst, daß man es als Hypothese in der Naturwissenschaft nicht aufnehmen müsse, so lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt, den spezifischen Unterschied der Dichtigkeiten sich auch ohne alle leere Zwischenräume zu denken. Diese Notwendigkeit aber beruht darauf, daß die Materie nicht (wie bloß mechanische Naturforscher annehmen) durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, sondern durch repulsive Kraft, die ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschieden sein kann, und, da er für sich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäß ist, gemein hat, sie bei einerlei Anziehungskraft in verschiede-

nen Materien dem Grade nach *ursprünglich verschieden* sein könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieser Materien bei derselben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter demselben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derselben, ursprünglich gar große spezifische Verschiedenheiten zulasse. Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken (wie man sich etwa den Äther vorstellt), die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllte und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen, als alle Körper, die wir unseren Versuchen unterwerfen können. Die repulsive Kraft muß am Äther in Verhältnis auf die eigene Anziehungskraft desselben ohne Vergleichung größer gedacht werden, als an allen andern uns bekannten Materien. Und das ist denn auch das einzige, was wir bloß darum annehmen, *weil es sich denken läßt*, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume), die sich allein auf das Vorgeben stützt, daß sich dergleichen ohne leere Räume *nicht denken lasse*. Denn außer diesem darf weder irgend ein Gesetz der anziehenden, noch zurückstoßenden Kraft auf Mutmaßungen *a priori* gewagt, sondern alles, selbst die allgemeine Attraktion als Ursache der Schwere muß samt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden. Noch weniger wird dergleichen bei den chemischen Verwandtschaften anders, als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfen. Denn es ist überhaupt über den Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte *a priori* ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduktion aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann. Und so ist Nachforschung der Metaphysik hinter dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, so weit als es immer möglich ist,

auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen.

Dies ist nun alles, was Metaphysik zur Konstruktion des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft in Ansehung der Eigenschaften, wodurch Materie einen Raum in bestimmtem Maße erfüllt, nur immer leisten kann, nämlich diese Eigenschaften als dynamisch anzusehen und nicht als unbedingte ursprüngliche Positionen, wie sie etwan eine bloß mathematische Behandlung postulieren würde.

Den Beschluß kann die bekannte Frage wegen der Zulässigkeit leerer Räume in der Welt machen. Die *Möglichkeit* derselben läßt sich nicht streiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert und, da dieser auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung jener enthält, notwendig vor aller Materie vorausgesetzt. So wird der Materie Attraktionskraft beigelegt, so fern sie einen Raum um sich durch Anziehung *einnimmt*, ohne ihn gleichwohl zu *erfüllen*, der also selbst da, wo Materie wirksam ist, als leer gedacht werden kann, weil sie da nicht durch Zurückstoßungskräfte wirksam ist und ihn also nicht erfüllt. Allein leere Räume als *wirklich* anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluß aus derselben, oder notwendige Hypothesis sie zu erklären berechtigen. Denn alle Erfahrung gibt uns nur komparativ-leere Räume zu erkennen, welche nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

DRITTES HAUPTSTÜCK

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER MECHANIK

ERKLÄRUNG 1

MATERIE ist das Bewegliche, so fern es als ein solches bewegende Kraft hat.

ANMERKUNG

Dieses ist nun die dritte Definition von einer Materie. Der bloß dynamische Begriff konnte die Materie auch als in Ruhe betrachten; die bewegende Kraft, die da in Erwägung gezogen wurde, betraf bloß die Erfüllung eines gewissen Raumes, ohne daß die Materie, die ihn erfüllte, selbst als bewegt angesehen werden durfte. Die Zurückstoßung war daher eine ursprünglich-bewegende Kraft, um Bewegung zu *erteilen*; dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer anderen *mitzuteilen*. Es ist aber klar, daß das Bewegliche *durch seine Bewegung* keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich-bewegende Kräfte besäße, dadurch es vor aller eigener Bewegung in jedem Orte, da es sich befindet, wirksam ist, und daß keine Materie einer anderen, die ihrer Bewegung in der geraden Linie *vor ihr* im Wege liegt, gleichmäßige Bewegung eindrücken würde, wenn beide nicht ursprüngliche Gesetze der Zurückstoßung besäßen, noch daß sie eine andere durch ihre Bewegung nötigen könne in der geraden Linie *ihr zu folgen* (sie nachschleppen könnte), wenn beide nicht Anziehungskräfte besäßen. Also setzen alle mechanische Gesetze die dynamische voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer anderen mitteilt. Man wird es mir nachsehen, daß ich der Mitteilung der Bewegung durch Anziehung (z. B. wenn etwa ein Komet von stärkerem Anziehungsvermögen

als die Erde im Vorbeigehen vor derselben sie nach sich fortschleppte) hier nicht weiter Erwähnung tun werde, sondern nur der Vermittelung der repulsiven Kräfte, also durch Druck (wie vermittelst gespannter Federn), oder durch Stoß, da ohnedem die Anwendung der Gesetze der einen auf die der anderen nur in Ansehung der Richtungslinie verschieden, übrigens aber in beiden Fällen einerlei ist.

ERKLÄRUNG 2

Die *Quantität der Materie* ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, so fern alle ihre Teile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die *Masse*, und man sagt, eine Materie *wirke in Masse*, wenn alle ihre Teile, in einerlei Richtung bewegt, außer sich *zugleich* ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt heißt ein *Körper* (in mechanischer Bedeutung). Die *Größe der Bewegung* (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird; *phoronomisch* besteht sie bloß in dem Grade der Geschwindigkeit.

LEHRSATZ 1

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit *jeder* anderen nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

BEWEIS

Die Materie ist ins Unendliche teilbar, folglich kann keiner ihre Quantität durch eine Menge ihrer Teile unmittelbar bestimmt werden. Denn wenn dieses auch in der Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen geschieht, in welchem Falle die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional ist, so ist dieses doch der Forderung des Lehrsatzes, daß sie in Vergleichung mit jeder anderen (auch spezifisch verschiedenen) geschätzt werden soll, zuwider. Also kann

die Materie weder unmittelbar, noch mittelbar in Vergleichung mit jeder *andern* gültig geschätzt werden, so lange man von ihrer eigenen Bewegung abstrahiert. Folglich ist kein anderes allgemein gültiges Maß derselben als die Quantität ihrer Bewegung übrig. In dieser aber kann der Unterschied der Bewegung, der auf der verschiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdann gegeben werden, wenn die Geschwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird, folglich usw.

ZUSATZ

Die Quantität der Bewegung der Körper ist in zusammengesetztem Verhältnis aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geschwindigkeit, d. i. es ist einerlei, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt so groß mache und die Geschwindigkeit behalte, oder ob ich die Geschwindigkeit verdoppele und eben diese Masse behalte. Denn der bestimmte Begriff von einer Größe ist nur durch die Konstruktion des Quantum möglich. Diese ist aber in Ansehung des Begriffs der Quantität nichts als die *Zusammensetzung* des Gleichgeltenden; folglich ist die Konstruktion der Quantität einer Bewegung die Zusammensetzung vieler einander gleichgeltender Bewegungen. Nun ist es nach den phoronomischen Lehrsätzen einerlei, ob ich einem Beweglichen einen gewissen Grad Geschwindigkeit oder vielen gleich Beweglichen alle kleinere Grade der Geschwindigkeit erteile, die aus der durch die Menge des Beweglichen dividierten gegebenen Geschwindigkeit herauskommen. Hieraus entspringt zuerst ein dem Anscheine nach phoronomischer Begriff von der Quantität einer Bewegung, als zusammengesetzt aus viel Bewegungen außer einander, aber doch in einem Ganzen vereinigter beweglicher Punkte. Werden nun diese Punkte als etwas gedacht, was *durch seine Bewegung* bewegende Kraft hat, so entspringt daraus der mechanische Begriff von der Quantität der Bewegung. In der Phoronomie aber ist es nicht tunlich, sich eine Bewegung als aus vielen *außerhalb einan-*

der befindlichen zusammengesetzt vorzustellen, weil das Bewegliche, da es daselbst ohne alle bewegende Kraft vorgestellt wird, in aller Zusammensetzung mit mehreren seiner Art keinen Unterschied der Größe der Bewegung gibt, als die mithin bloß in der Geschwindigkeit besteht. Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines anderen, so verhält sich auch die Größe ihrer Wirkung, aber wohl zu verstehen, der *ganzen* Wirkung. Diejenige, welche bloß die Größe eines mit Widerstande erfüllten Raums (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Schwere steigen, oder die Tiefe, zu der derselbe in weiche Materien dringen kann) zum Maße der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Gesetz der bewegenden Kräfte *bei wirklichen* Bewegungen heraus, nämlich das des zusammengesetzten Verhältnisses aus dem der Quantität der Materien und der Quadrate ihrer Geschwindigkeiten; allein sie übersahen die Größe der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper seinen Raum mit kleinerer Geschwindigkeit zurücklegt, und diese kann doch allein das Maß einer durch einen gegebenen gleichförmigen Widerstand erschöpften Bewegung sein. Es kann also auch kein Unterschied zwischen lebendigen und toten Kräften stattfinden, wenn die bewegende Kräfte mechanisch, d. i. als diejenige, die die Körper haben, so fern sie selbst bewegt sind, betrachtet werden, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich oder unendlich klein sein (bloße Bestrebung zur Bewegung); vielmehr würde man weit schicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man auch von ihrer eigenen Bewegung auch sogar von der Bestrebung sich zu bewegen gänzlich abstrahiert, in andere wirkt, folglich die ursprünglich bewegende Kräfte der Dynamik tote Kräfte, alle mechanisch, d. i. durch eigene Bewegung, bewegende Kräfte dagegen lebendige Kräfte nennen können, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein sein darf, wenn ja noch diese Benennungen toter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdienten.

ANMERKUNG

Wir wollen, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Erläuterung der vorstehenden drei Sätze in einer Anmerkung zusammenfassen.

Daß die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (außerhalb einander) könne gedacht werden, wie die Definition es aussagt, ist ein merkwürdiger und Fundamentalsatz der allgemeinen Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt: daß Materie keine andere Größe habe als die, welche in der *Menge* des Mannigfaltigen *außerhalb einander* besteht, folglich auch keinen *Grad* der bewegenden Kraft mit gegebener Geschwindigkeit, der von dieser Menge unabhängig wäre und bloß als intensive Größe betrachtet werden könnte, welches allerdings stattfinden würde, wenn die Materie aus Monaden bestände, deren Realität in aller Beziehung einen Grad haben muß, welcher größer oder kleiner sein kann, ohne von einer Menge der Teile außer einander abzuhängen. Was den Begriff der Masse in eben derselben Erklärung betrifft, so kann man ihn nicht wie gewöhnlich mit dem der Quantität für einerlei halten. Flüssige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Masse, sie können aber auch im Flusse wirken. Im sogenannten Wasserhammer wirkt das anstoßende Wasser in Masse, d. i. mit allen seinen Teilen zugleich; eben das geschieht auch im Wasser, welches, in einem Gefäße eingeschlossen, durch sein Gewicht auf die Wagschale, darauf es steht, drückt. Dagegen wirkt das Wasser eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterschlägigen Wasserrades nicht in Masse, d. i. mit allen seinen Teilen, die gegen diese anlaufen, zugleich, sondern nur nach einander. Wenn also hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, bestimmt werden soll, so muß man allererst den *Wasserkörper*, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn sie in Masse mit einer gewissen Geschwindigkeit wirkt (mit ihrer Schwere), dieselbe Wirkung hervorbringen kann, suchen. Daher versteht man auch gewöhnlich un-

ter dem Worte *Masse* die Quantität der Materie eines *festen Körpers* (das Gefäß, darin ein Flüssiges eingeschlossen ist, vertritt auch die Stelle der Festigkeit desselben). Was endlich den Lehrsatz mit dem angehängten Zusatz zusammen betrifft, so liegt darin etwas Befremdliches: daß nach dem ersteren die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geschwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung (eines Körpers; denn die eines Punkts besteht bloß aus dem Grade der Geschwindigkeit) bei derselben Geschwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geschätzt werden müsse, welches im Zirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen bestimmten Begriff zu versprechen scheint. Allein dieser vermeinte Zirkel würde es wirklich sein, wenn er eine wechselseitige Ableitung zweier identischen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerseits die Erklärung eines Begriffs, andererseits die der Anwendung desselben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume ist die Quantität der Materie; aber diese Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) *beweiset sich* in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht). Noch ist zu merken, daß die Quantität der Materie die *Quantität der Substanz* im Beweglichen sei, folglich nicht die Größe einer gewissen Qualität derselben (der Zurückstoßung, oder Anziehung, die in der Dynamik angeführt werden), und daß das Quantum der Substanz hier nichts anderes als die bloße Menge des Beweglichen bedeute, welches die Materie ausmacht. Denn nur diese Menge des Bewegten kann bei derselben Geschwindigkeit einen Unterschied in der Quantität der Bewegung geben. Daß aber die bewegende Kraft, die eine Materie *in ihrer eigenen* Bewegung hat, allein die Quantität der *Substanz* beweise, beruht auf dem Begriffe der letzteren als dem letzten *Subjekt* (das weiter kein Prädikat von einem andern ist) im Raume, welches eben darum keine andere Größe haben kann, als die der Menge des Gleichartigen

außerhalb einander. Da nun die *eigene Bewegung* der Materie ein Prädikat ist, welches ihr Subjekt (das Bewegliche) bestimmt und an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjekte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angibt, welches bei dynamischen Eigenschaften, deren Größe auch die Größe der Wirkung von einem einzigen Subjekte sein kann (z. B. da ein Luftteilchen mehr oder weniger Elastizität haben kann), nicht der Fall ist, so erhellt daraus, wie die Quantität der Substanz an einer Materie nur mechanisch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derselben, und nicht dynamisch, durch die Größe der ursprünglich bewegenden Kräfte, geschätzt werden müsse. Gleichwohl kann die *ursprüngliche Anziehung*, als die Ursache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maß der Quantität der Materie und ihrer Substanz abgeben (wie das wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geschieht), obgleich hier nicht eigene Bewegung der anziehenden Materie, sondern ein dynamisch Maß, nämlich Anziehungskraft, zum Grunde gelegt zu sein scheint. Aber weil bei dieser Kraft die Wirkung einer Materie mit allen ihren Teilen unmittelbar auf alle Teile einer andern geschieht und also (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Teile proportioniert ist, der ziehende Körper sich dadurch auch selbst eine Geschwindigkeit der eigenen Bewegung erteilt (durch den Widerstand des Gezogenen), welche in gleichen äußeren Umständen gerade der Menge seiner Teile proportioniert ist, so geschieht die Schätzung hier, obzwar nur indirekt, doch in der Tat mechanisch.

LEHRSATZ 2

Erstes Gesetz der Mechanik. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.

BEWEIS

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß bei allen Veränderungen der Natur

keine Substanz weder entstehe noch vergehe, und hier wird nur dargetan, was in der Materie die Substanz sei.) In jeder Materie ist das Bewegliche im Raume das letzte Subjekt aller der Materie inhärierenden Akzidenzen und die Menge dieses Beweglichen außerhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Größe der Materie der Substanz nach nichts anders, als die Menge der Substanzen, daraus sie besteht. Es kann also die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch daß neue Substanz derselben entsteht oder vergeht. Nun entsteht und vergeht bei allem Wechsel der Materie die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt, noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe und zwar im Ganzen, d. i. so, daß sie irgend in der Welt in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Teile vermehrt oder vermindert werden kann.

ANMERKUNG

Das Wesentliche, was in diesem Beweise die *Substanz*, die nur im Raume und nach Bedingungen desselben, folglich als Gegenstand *äußerer* Sinne möglich ist, charakterisiert, ist, daß ihre Größe nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ohne daß Substanz entstehe, oder vergehe, darum weil alle Größe eines bloß im Raum möglichen Objekts *aus Teilen außerhalb einander* bestehen muß, diese also, wenn sie real (etwas Bewegliches) sind, notwendig Substanzen sein müssen. Dagegen kann das, was als Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Substanz eine Größe haben, die *nicht aus Teilen außerhalb einander besteht*, deren Teile also auch nicht Substanzen sind, deren Entstehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entstehen oder Vergehen einer Substanz sein darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet möglich ist. So hat nämlich das *Bewußtsein*, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner

Seele und derselben zu Folge auch das Vermögen des Bewußtseins, die Apperzeption, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen *Grad*, der größer oder kleiner werden kann, ohne daß irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber bei allmähliger Verminderung dieses Vermögens der Apperzeption endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müßte, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre, weil dieses Verschwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zerteilung (Absonderung der Substanz von einem Zusammengesetzten), sondern gleichsam durch Erlöschen und auch dieses nicht in einem Augenblicke, sondern durch allmählige Nachlassung des Grades derselben, es sei, aus welcher Ursache es wolle, erfolgen könnte. Das *Ich*, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloß ein Gedanke, bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subjekt aller Prädikate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjekts von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen *im Raume* ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem *Begriffe*, nämlich daß sie das Bewegliche sei, das nur im Raume möglich ist, fließt, daß das, was in ihr Größe hat, eine Vielheit des Realen *außer einander*, mithin der Substanzen enthalte, und folglich die Quantität derselben nur durch Zerteilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das letztere in ihr nach dem Gesetze der Stetigkeit auch unmöglich sein würde. Der Gedanke Ich ist dagegen gar *kein Begriff*, sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (außer der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloß als Gegenstand äußerer Sinne

gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden.

LEHRSATZ 3

Zweites Gesetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genötigt wird, diesen Zustand zu verlassen.)

BEWEIS

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß alle Veränderung eine *Ursache* habe; hier soll von der Materie nur bewiesen werden, daß ihre Veränderung jederzeit eine *äußere Ursache* haben müsse.) Die Materie als bloßer Gegenstand äußerer Sinne hat keine andere Bestimmungen, als die der äußeren Verhältnisse im Raume und erleidet also auch keine Veränderungen, als durch Bewegung. In Ansehung dieser als Wechsels einer Bewegung mit einer andern oder derselben mit der Ruhe und umgekehrt muß eine Ursache derselben angetroffen werden (nach Prinz. der Metaph.). Diese Ursache aber kann nicht innerlich sein, denn die Materie hat keine schlechthin innere Bestimmungen und Bestimmungsgründe. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äußere Ursache gegründet (d. i. ein Körper beharrt, usw.).

ANMERKUNG

Dieses mechanische Gesetz muß allein das Gesetz der *Trägheit* (*lex inertiae*) genannt werden, das Gesetz der einer jeden Wirkung entgegengesetzten gleichen Gegenwirkung kann diesen Namen nicht führen. Denn dieses sagt, was die Materie tut, jenes aber nur, was sie nicht tut, welches dem Ausdrucke der Trägheit besser angemessen ist. Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit* als Materie an sich

selbst. *Leben* heißt das Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Prinzip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz*, sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz*, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *Begehren* und überhaupt keine andere innere Tätigkeit als *Denken* mit dem, was davon abhängt, *Gefühl* der Lust oder Unlust und *Begierde* oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche *leblos*. Das sagt der Satz der Trägheit und nichts mehr. Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben. Denn in der Naturkenntnis ist es nötig, zuvor die Gesetze der Materie als einer solchen zu kennen und sie von dem Beitritte aller anderen wirkenden Ursachen zu läutern, ehe man sie damit verknüpft, um wohl zu unterscheiden, was und wie jede derselben für sich allein wirke. Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegenteil des erstern und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der *Hylozoism*. Aus eben demselben Begriffe der Trägheit als bloßer *Leblosigkeit* fließt von selbst, daß sie nicht ein *positives Bestreben* seinen Zustand zu erhalten bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letzteren Verstande träg genannt, weil sie eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen, und ihre Kraft dagegen anstrengen.

LEHRSATZ 4

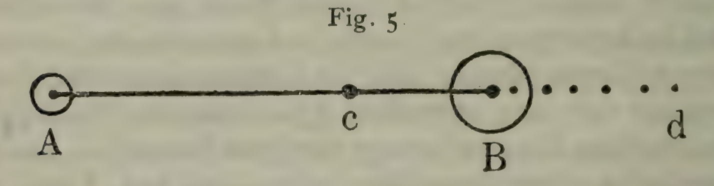
Drittes mechanisches Gesetz. In aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

BEWEIS

(Aus der allgemeinen Metaphysik muß der Satz entlehnt werden, daß alle äußere Wirkung in der Welt *Wechselwirkung* sei. Hier soll, um in den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, daß diese Wechselwirkung (*actio mutua*) zugleich *Gegenwirkung* (*reactio*) sei; allein ich kann, ohne der Vollständigkeit der Einsicht Abbruch zu tun, jenes metaphysische Gesetz der Gemeinschaft hier doch nicht ganz weglassen.) Alle *tätige* Verhältnisse der Materien *im Raume* und alle Veränderungen dieser Verhältnisse, so fern sie *Ursachen* von gewissen Wirkungen sein können, müssen jederzeit als wechselseitig vorgestellt werden, d. i. weil alle Veränderung derselben Bewegung ist, so kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen *absolut-ruhigen*, der dadurch auch in Bewegung gesetzt werden soll, gedacht werden, vielmehr muß dieser nur als *relativruhig* in Ansehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zusamt diesem Raume aber in entgegengesetzter Richtung als mit eben derselben Quantität der Bewegung im absoluten Raume bewegt vorgestellt werden, als der bewegte in eben demselben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältnisses (mithin die Bewegung) ist zwischen beiden durchaus wechselseitig; so viel der eine Körper jedem Teile des anderen näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Teil des ersteren, und weil es hier nicht auf den empirischen Raum, der beide Körper umgibt, sondern nur auf die Linie, die zwischen ihnen liegt, ankommt (indem diese Körper lediglich in Relation auf einander nach dem Einflusse, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zustandes des anderen mit Abstraktion von aller Relation zum empirischen Raume haben kann, betrachtet werden), so wird ihre Bewegung als bloß im absoluten Raume bestimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beigelegt wird, gleichen Anteil haben muß, indem kein Grund da ist, einem von beiden mehr davon als dem

anderen beizulegen. Auf diesem Fuß wird die Bewegung eines Körpers *A* gegen einen anderen, ruhigen *B*, in Ansehung dessen er dadurch bewegend sein kann, auf den absoluten Raum reduziert, d. i. als Verhältnis wirkender Ursachen bloß auf einander bezogen, so betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erscheinung dem Körper *A* allein beigelegt wird, gleichen Anteil haben, welches nicht anders geschehen kann als so, daß die Geschwindigkeit, die im relativen Raume bloß dem Körper *A* beigelegt wird, unter *A* und *B* in umgekehrtem Verhältnis der Massen, dem *A* allein die seinige im absoluten Raume, dem *B* dagegen *zusamt dem relativen Raume*, worin er ruht, in entgegengesetzter Richtung ausgeteilt werde, wodurch dieselbe Erscheinung der Bewegung vollkommen beibehalten, die Wirkung aber in der Gemeinschaft beider Körper auf folgende Art konstruiert wird. Es sei ein Körper *A* mit einer Geschwin-

Fig. 5



digkeit $= AB$ in Ansehung des relativen Raumes gegen den Körper *B*, der in Ansehung eben desselben Raums *ruhig* ist, im Anlaufe. Man teile die Geschwindigkeit AB in zwei Teile, Ac und Bc, die sich umgekehrt wie die Massen *B* und *A* gegen einander verhalten, und stelle sich *A* mit der Geschwindigkeit Ac im absoluten Raume, *B* aber mit der Geschwindigkeit Bc in entgegengesetzter Richtung *zusamt dem relativen Raume* bewegt vor: so sind beide Bewegungen einander entgegengesetzt und gleich, und da sie einander wechselseitig aufheben, so versetzen sich beide Körper beziehungsweise auf einander, d. i. im absoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber *B* mit der Geschwindigkeit Bc in der Richtung BA, die der des Körpers *A*, nämlich AB, gerade entgegengesetzt ist, *zusamt dem relativen Raume* in Bewegung. Wenn also die Bewegung des Körpers *B* durch den Stoß

aufgehoben wird, so wird darum doch die Bewegung des relativen Raums nicht aufgehoben. Also bewegt sich nach dem Stoße *der relative Raum* in Ansehung beider Körper *A* und *B* (die nunmehr im absoluten Raume ruhen) in der Richtung *BA* mit der Geschwindigkeit *Bc*, oder, welches einerlei ist, beide Körper bewegen sich nach dem Stoße mit gleicher Geschwindigkeit $Bd = Bc$ in der Richtung des stoßenden *AB*. Nun ist aber nach dem vorigen die Quantität der Bewegung des Körpers *B* in der Richtung und mit der Geschwindigkeit *Bc*, mithin auch die in der Richtung *Bd* mit derselben Geschwindigkeit der Quantität der Bewegung des Körpers *A* mit der Geschwindigkeit und in der Richtung *Ac* gleich: folglich ist die Wirkung, d. i. die Bewegung *Bd*, die der Körper *B* durch den Stoß im relativen Raume erhält, und also auch die Handlung des Körpers *A* mit der Geschwindigkeit *Ac* der Gegenwirkung *Bc* jederzeit gleich. Da eben dasselbe Gesetz (wie die mathematische Mechanik lehrt) keine Abänderung erleidet, wenn anstatt des Stoßes auf einen ruhigen ein Stoß desselben Körpers auf einen gleichfalls bewegten Körper angenommen wird, imgleichen die Mitteilung der Bewegung durch den *Stoß* von der durch den *Zug* nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, unterschieden ist: so folgt, daß *in aller Mitteilung der Bewegung* Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich seien (daß jeder Stoß nur vermittelst eines gleichen Gegenstoßes, jeder Druck vermittelst eines gleichen Gegendrucks, imgleichen jeder Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem andern mitteilen könne).*

* In der Phoronomie, da die Bewegung eines Körpers bloß in Ansehung des Raums als Veränderung der Relation *in demselben* betrachtet wurde, war es ganz gleichgültig, ob ich den Körper im Raume, oder an statt dessen dem relativen Raume eine gleiche, aber entgegengesetzte Bewegung zugestehen wollte; beides gab völlig einerlei Erscheinung. Die Quantität der Bewegung des Raums war bloß die Geschwindigkeit und daher die des Körpers gleichfalls nichts als seine Geschwindigkeit (weswegen er als ein bloßer beweglicher Punkt betrachtet werden konnte). In der Mechanik aber,

ZUSATZ 1

Hieraus folgt das für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige Naturgesetz: daß ein jeder Körper, wie groß auch seine Masse sei, durch den Stoß eines jeden anderen, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit sein mag, beweglich sein müsse. Denn der Bewegung von A in der Richtung AB korrespondiert notwendiger Weise eine entgegengesetzte gleiche Bewegung von B in der Richtung BA. Beide Bewegungen heben durch den Stoß einander im absoluten Raume auf. Dadurch aber erhalten beide Körper eine Geschwindigkeit $Bd = Bc$ in

da ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet wird, gegen den er durch seine Bewegung ein *Kausalverhältnis* hat, nämlich das, ihn selbst zu bewegen, indem er entweder bei seiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder seiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung mit ihm in Gemeinschaft kommt, da ist es nicht mehr gleichgültig, ob ich einem dieser Körper, oder dem Raume eine entgegengesetzte Bewegung zueignen will. Denn nunmehr kommt ein anderer Begriff der Quantität der Bewegung ins Spiel, nämlich nicht derjenigen, die bloß in Ansehung des Raumes gedacht wird und allein in der Geschwindigkeit besteht, sondern derjenigen, wobei zugleich die Quantität der Substanz (als bewegende Ursache) in Anschlag gebracht werden muß, und es ist hier nicht mehr beliebig, sondern *notwendig*, jeden der beiden Körper als bewegt anzunehmen und zwar mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengesetzter Richtung; wenn aber der eine relative in Ansehung des Raumes in Ruhe ist, ihm die erforderliche Bewegung *zusamt dem Raume* beizulegen. Denn einer kann auf den anderen durch seine eigene Bewegung nicht wirken, als entweder bei der Annäherung vermittelst der Zurückstoßungskraft, oder bei der Entfernung vermittelst der Anziehung. Da beide Kräfte nun jederzeit beiderseitig in entgegengesetzten Richtungen und gleich wirken, so kann kein Körper vermittelst ihrer durch seine Bewegung auf einen anderen wirken, ohne gerade so viel, als der andere mit gleicher Quantität der Bewegung entgegenwirkt. Also kann kein Körper einem *schlechthin-ruhigen* durch seine Bewegung Bewegung erteilen, sondern dieser muß gerade mit derselben Quantität der Bewegung (zusamt dem Raume) in entgegengesetzter Richtung bewegt sein, als diejenige ist, die er durch die Bewegung des ersteren und in der Richtung desselben erhalten soll.—Der Leser wird leicht inne werden, daß unerachtet des etwas Ungewöhnlichen, welches diese Vorstellungsart der Mitteilung der Bewegung an sich hat, sie sich dennoch in das hellste Licht stellen lasse, wenn man die Weitläuftigkeit der Erläuterung nicht scheuet.

der Richtung des stoßenden, folglich ist der Körper *B* für jede noch so kleine Kraft des Anstoßes beweglich.

ZUSATZ 2

Dies ist also das *mechanische Gesetz* der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht: daß keine *Mitteilung* der Bewegung stattfinde, außer so fern eine *Gemeinschaft* dieser Bewegungen vorausgesetzt wird; daß also kein Körper einen anderen stoße, der *in Ansehung seiner* ruhig ist, sondern, ist dieser es in Ansehung des Raums, nur so fern er *zusamt diesem Raume* in gleichem Maße, aber in entgegengesetzter Richtung bewegt, mit der Bewegung, die alsdann dem ersteren zu seinem relativen Anteil fällt, zusammen allererst die Quantität der Bewegung gebe, die wir dem ersten im absoluten Raume beilegen würden. Denn keine *Bewegung*, die in Ansehung eines anderen Körpers *bewegend* sein soll, kann *absolut* sein: ist sie aber relativ in Ansehung des letzteren, so gibts keine Relation im Raume, die nicht wechselseitig und gleich sei. —Es gibt aber noch ein anderes, nämlich ein *dynamisches* Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht so fern eine der anderen ihre Bewegung *mitteilt*, sondern dieser ursprünglich *erteilt* und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt. Diese läßt sich auf ähnliche Art leicht dartun. Denn wenn die Materie *A* die Materie *B* zieht, so *nötigt* sie diese sich ihr zu *nähern*, oder, welches einerlei ist, jene *widersteht* der Kraft, womit diese sich zu *entfernen* trachten möchte. Weil es aber einerlei ist, ob *B* sich von *A* oder *A* von *B* entferne: so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper *B* gegen *A* ausübt, so fern er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben so, wenn *A* die Materie *B* zurückstößt, so widersteht *A* der *Annäherung* von *B*. Da es aber einerlei ist, ob sich *B* dem *A* oder *A* dem *B* nähere, so widersteht *B* auch eben so viel der Annäherung von *A*; Druck und Gegendruck sind also auch jederzeit einander gleich.

ANMERKUNG 1

Dies ist also die Konstruktion der Mitteilung der Bewegung, welche zugleich das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung als notwendige Bedingung derselben bei sich führt, welches *Newton* sich gar nicht getrauete *a priori* zu beweisen, sondern sich deshalb auf *Erfahrung* berief, welchem zu Gefallen andere eine besondere Kraft der Materie unter dem von *Keplern* zuerst angeführten Namen der *Trägheitskraft* (*vis inertiae*) in der Naturwissenschaft einführten und also im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch andere in dem Begriffe einer bloßen Mitteilung der Bewegung setzten, welche sie wie einen allmähligen Übergang der Bewegung des einen Körpers in den andern ansahen, wobei der bewegende gerade so viel einbüßen müsse, als er dem bewegten erteilt, bis er dem letzteren keine weiter eindrückt (wenn er nämlich mit diesem schon bis zur Gleichheit der Geschwindigkeit in derselben Richtung gekommen ist),* wodurch sie im Grunde alle Gegenwirkung aufhoben, d. i. alle wirklich entgegenwirkende Kraft des gestoßenen gegen den stoßenden (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu spannen), und außerdem, daß sie das nicht beweisen, was in dem genannten Gesetze eigentlich gemeint ist, die *Mitteilung* der Bewegung selbst ihrer Möglichkeit nach gar nicht

* Die Gleichheit der Wirkung mit der in diesem Falle fälschlich so genannten Gegenwirkung kommt eben so wohl heraus, wenn man bei der Hypothese der *Transfusion* der Bewegungen aus einem Körper in den anderen den bewegten Körper *A* dem ruhigen in einem Augenblicke seine ganze Bewegung überliefern läßt, so daß er nach dem Stoße selber ruhe, welcher Fall unausbleiblich war, so bald man beide Körper als *absolut-hart* (welche Eigenschaft von der Elastizität unterschieden werden muß) dachte. Da dieses Bewegungsgesetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit sich selbst in der Anwendung zusammenstimmen wollte, so wußte man sich nicht anders zu helfen, als dadurch daß man die Existenz absoluthарter Körper leugnete, welches so viel hieß, als die Zufälligkeit dieses Gesetzes zugestehen, indem es auf der besonderen Qualität der Materien beruhen sollte, die einander bewegen. In unserer Darstellung dieses Gesetzes ist es dagegen ganz einerlei, ob man die

erklärten. Denn der Name vom *Übergang* der Bewegung von einem Körper auf den andern erklärt nichts, und wenn man ihn nicht etwa (dem Grundsatze *accidentia non migrant e substantiis in substantias* zuwider) buchstäblich nehmen will, als wenn Bewegung von einem Körper in einen anderen, wie Wasser aus einem Glase in das andere gegossen würde, so ist es hier eben die Aufgabe, wie diese Möglichkeit begreiflich zu machen sei, deren Erklärung nun gerade auf demselben Grunde beruht, woraus das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird. Man kann sich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Körpers *A* mit der Bewegung eines anderen *B* notwendig verbunden sein müsse, als so, daß man sich Kräfte an beiden denkt, die ihnen (dynamisch) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückstoßung, und nun beweisen kann, daß die Bewegung des Körpers *A* durch Annäherung gegen *B* mit der Annäherung von *B* gegen *A* und, wenn *B* als ruhig angesehen wird, mit der Bewegung desselben *zusamt seinem Raume* gegen *A* notwendig verbunden sei, so fern die Körper mit ihren (ursprünglich) bewegenden Kräften bloß relativ auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieses letztere kann völlig *a priori* dadurch eingesehen werden, daß, es mag nun der Körper *B* in Ansehung des empirisch kennbaren Raumes ruhig, oder bewegt sein, er doch in Ansehung des Körpers *A* notwendig als bewegt und zwar in entgegengesetzter Richtung als bewegt angesehen werden müsse: weil sonst kein Einfluß desselben auf die repulsive Kraft beider stattfinden würde, ohne welchen ganz und gar keine

Körper, die einander stoßen, absolut-hart oder nicht denken will. Wie aber die *Transfusionisten* der Bewegung die Bewegung *elastischer* Körper durch den Stoß nach ihrer Art erklären wollen, ist mir ganz unbegreiflich. Denn da ist klar, daß der ruhende Körper nicht als bloß ruhend Bewegung bekomme, die der stoßende einbüßt, sondern daß er im Stoße wirkliche Kraft in entgegengesetzter Richtung gegen den stoßenden ausübe, um gleichsam die Feder zwischen beiden zusammen zu drücken, welches von seiner Seite eben so wohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengesetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Körper seinerseits dazu nötig hat.

mechanische Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mitteilung der Bewegung durch den Stoß, möglich ist.

ANMERKUNG 2

Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae*) muß also unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers aus der Naturwissenschaft gänzlich weggeschafft werden, nicht allein weil sie einen Widerspruch im Ausdrucke selbst bei sich führt, oder auch deswegen weil das Gesetz der Trägheit (Leblosigkeit) dadurch leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgeteilten Bewegung verwechselt werden könnte, sondern vornehmlich weil dadurch die irrige Vorstellung derer, die der mechanischen Gesetze nicht recht kundig sind, erhalten und bestärkt wird, nach welcher die Gegenwirkung der Körper, von der unter dem Namen der Trägheitskraft die Rede ist, darin bestehe, daß die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt, vermindert oder vertilgt, nicht aber die bloße Mitteilung derselben dadurch bewirkt werde, indem nämlich der bewegende Körper einen Teil seiner Bewegung bloß dazu aufwenden müßte, um die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches denn reiner Verlust wäre), mit dem übrigen Teile allein könne er den letzteren in Bewegung setzen; bliebe ihm aber nichts übrig, so würde er durch seinen Stoß den letzteren seiner großen Masse wegen gar nicht in Bewegung bringen. Einer Bewegung kann nichts widerstehen, als entgegengesetzte Bewegung eines anderen, keinesweges aber dessen Ruhe. Hier ist also nicht Trägheit der Materie, d. i. bloßes Unvermögen sich von selbst zu bewegen, die Ursache eines Widerstandes. Eine besondere, ganz eigentümliche Kraft, bloß um zu widerstehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte also die drei Gesetze der allgemeinen Mechanik schicklicher so benennen: das Gesetz der *Selbstständigkeit*, der *Trägheit* und der *Gegenwirkung* der *Materien* (*lex Subsistentiae, Inertiae et Antagonismi*) *bei*

allen ihren Veränderungen derselben. Daß diese, mithin die gesamten Lehrsätze gegenwärtiger Wissenschaft den Kategorien der *Substanz*, der *Kausalität* und der *Gemeinschaft*, so fern diese Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung.

ALLGEMEINE ANMERKUNG ZUR MECHANIK

Die Mitteilung der Bewegung geschieht nur vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die *Sollizitation* desselben, die gewirkte Geschwindigkeit des letzteren durch die Sollizitation, so fern sie in gleichem Verhältnis mit der Zeit wachsen kann, ist das *Moment* der Akzeleration. (Das Moment der Akzeleration muß also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst der Körper durch dasselbe in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich ist. Übrigens beruht die Möglichkeit der *Beschleunigung* überhaupt durch ein fortwährendes Moment derselben auf dem Gesetze der Trägheit.) Die Sollizitation der Materie durch expansive Kraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem anderen Körper eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein sein; denn jene ist nur eine Flächenkraft oder, welches einerlei ist, die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum von Materie, die folglich mit endlicher Geschwindigkeit geschehen muß, um der Bewegung eines Körpers von endlicher Masse mit unendlich kleiner Geschwindigkeit (einem Gewichte) gleich zu sein. Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollizitation der Anziehung muß also

unendlich klein sein, weil sie dem Moment der Akzeleration (welches jederzeit unendlich klein sein muß) gleich ist, welches bei der Zurückstoßung, da ein unendlich kleiner Teil der Materie einem endlichen ein Moment eindrücken soll, der Fall nicht ist. Es läßt sich keine Anziehung mit einer endlichen Geschwindigkeit denken, ohne daß die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst *durchdringen* müßte. Denn die Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie auf eine endliche mit einer endlichen Geschwindigkeit ausübt, muß einer jeden endlichen Geschwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Teil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Punkten der Zusammendrückung überlegen sein. Wenn die Anziehung nur eine Flächenkraft ist, wie man sich den Zusammenhang denkt, so würde das Gegenteil von diesem erfolgen. Allein es ist unmöglich ihn so zu denken, wenn er wahre Anziehung (und nicht bloß äußere Zusammendrückung) sein soll.

Ein absolut-harter Körper würde derjenige sein, dessen Teile einander so stark zögen, daß sie durch kein Gewicht getrennt, noch *in ihrer Lage* gegen einander verändert werden könnten. Weil nun die Teile der Materie eines solchen Körpers sich mit einem Moment der Akzeleration ziehen müßten, welches gegen das der Schwere unendlich, der Masse aber, welche dadurch getrieben wird, endlich sein würde, so müßte der Widerstand durch Undurchdringlichkeit als expansive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich-kleinen Quantität der Materie geschieht, mit mehr als endlicher Geschwindigkeit der Sollizitation geschehen, d. i. die Materie würde sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich ist. Also ist ein absolut-harter Körper, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Körper im Stoße einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, *in einem Augenblick* entgegensetzte, unmöglich. Folglich leistet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zu-

sammenhang gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Hieraus folgt nun das mechanische Gesetz der Stetigkeit (*lex continui mechanica*), nämlich: an keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung und an dieser der Geschwindigkeit oder der Richtung durch den Stoß in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied von einander kleiner ist, als der des ersten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie stößt, wird also durch deren Widerstand nicht auf einmal, sondern nur durch kontinuierliche Retardation zur Ruhe, oder der, so in Ruhe war, nur durch kontinuierliche Akzeleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geschwindigkeit in einen andern nur nach derselben Regel versetzt; imgleichen wird die Richtung seiner Bewegung in eine solche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders als vermittelst aller möglichen dazwischen liegenden Richtungen, d. i. vermittelst der Bewegung in einer krummen Linie, verändert (welches Gesetz aus einem ähnlichen Grunde auch auf die Veränderung des Zustandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann). Diese *lex continui* gründet sich auf dem Gesetze der Trägheit der Materie, da hingegen das *metaphysische* Gesetz der Stetigkeit auf alle Veränderung (innere sowohl als äußere) überhaupt ausgedehnt sein müßte und also auf dem bloßen *Begriffe einer Veränderung überhaupt* als Größe und der Erzeugung derselben (die notwendig in einer gewissen Zeit kontinuierlich, so wie die Zeit selbst vorginge) gegründet sein würde, hier also keinen Platz findet.

VIERTES HAUPTSTÜCK

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER PHÄNOMENOLOGIE

ERKLÄRUNG

MATERIE ist das Bewegliche, so fern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

ANMERKUNG

Bewegung ist so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben. Damit ihre Vorstellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, daß etwas durch den Verstand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorstellung dem *Subjekte* inhäriert, noch die Bestimmung eines *Objekts* durch dieselbe. Also wird das Bewegliche als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung, wenn ein gewisses *Objekt* (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des *Prädikats* der Bewegung als *bestimmt* gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation im Raume. Es sind also hier immer zwei Korrelata, deren einem in der Erscheinung *erstlich* eben so gut wie dem anderen die Veränderung beigelegt und *dasselbe* entweder, oder das *andere* bewegt genannt werden kann, weil beides gleichgültig ist, oder *zweitens*, deren eines in der Erfahrung mit Ausschließung des anderen als bewegt gedacht werden muß, oder *drittens*, deren beide notwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgestellt werden müssen. In der Erscheinung, die nichts als die Relation in der Bewegung (ihrer Veränderung nach) enthält, ist nichts von diesen Bestimmungen enthalten; wenn aber das Bewegliche *als ein solches*, nämlich seiner Bewegung nach, bestimmt gedacht werden soll, d. i. zum Behuf einer möglichen Erfahrung, ist es nötig die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen der Gegenstand (die Materie) auf eine oder andere Art durch das Prädikat der Bewegung bestimmt werden müsse. Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung; denn beim Scheine ist der Verstand mit

seinen einen Gegenstand bestimmenden Urteilen jederzeit im Spiele, obzwar er in Gefahr ist das Subjektive für objektiv zu nehmen; in der Erscheinung aber ist gar kein Urteil des Verstandes anzutreffen; welches nicht bloß hier, sondern in der ganzen Philosophie anzumerken nötig ist, weil man sonst, wenn von Erscheinungen die Rede ist, und man nimmt diesen Ausdruck für einerlei der Bedeutung nach mit dem des Scheins, jederzeit übel verstanden wird.

LEHRSATZ 1

Die geradlinichte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums ein bloß *mögliches* Prädikat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. *als absolute Bewegung* gedacht, ist *unmöglich*.

BEWEIS

Ob ein Körper im relativen Raume bewegt, dieser aber ruhig genannt werde, oder umgekehrt dieser in entgegengesetzter Richtung gleich geschwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden solle, ist kein Streit über das, was dem Gegenstande, sondern nur seinem Verhältnisse zum Subjekt, mithin der Erscheinung und nicht der Erfahrung zukommt. Denn stellt sich der Zuschauer in demselben Raume als ruhig, so heißt ihm der Körper bewegt; stellt er sich (wenigstens in Gedanken) in einem andern und jenen umfassenden Raum, in Ansehung dessen der Körper gleichfalls ruhig ist, so heißt jener relative Raum bewegt. Also ist in der Erfahrung (einer Erkenntnis, die das Objekt für alle Erscheinungen gültig bestimmt) gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eines von zwei Prädikaten, die in Ansehung des Objekts gleichgeltend sind

und sich nur in Ansehung des Subjekts und seiner Vorstellungsart von einander unterscheiden, nicht die Bestimmung nach einem *disjunktiven*, sondern bloß die Wahl nach einem *alternativen Urteile* (deren das erstere von zwei objektiv entgegengesetzten Prädikaten eines mit Ausschließung des Gegenteils, das andere aber von objektiv zwar gleichgeltenden, subjektiv aber einander entgegengesetzten Urteilen ohne Ausschließung des Gegenteils vom Objekt—also durch bloße Wahl—eines zur Bestimmung desselben annimmt)*; das heißt: durch den Begriff der Bewegung als Gegenstandes der Erfahrung ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt werde. Nun ist dasjenige, was in Ansehung zweier einander entgegengesetzter Prädikate an sich unbestimmt ist, so fern *bloß möglich*. Also ist die geradlinichte Bewegung einer Materie im empirischen Raume zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raumes in der Erfahrung ein bloß mögliches Prädikat; welches das erste war.
Da ferner eine Relation, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, nur so fern ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als beide Korrelate Gegenstände der Erfahrung sind; der reine Raum aber, den man auch im Gegensatze gegen den relativen (empirischen) den absoluten Raum nennt, kein Gegenstand der Erfahrung und überall nichts ist: so ist die geradlinichte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich, welches das zweite war.

ANMERKUNG

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der *Phoronomie*.

* Von diesem Unterschiede der disjunktiven und alternativen Entgegensetzung ein Mehreres in der allgemeinen Anmerkung zu diesem Hauptstücke.

LEHRSATZ 2

Die Kreisbewegung einer Materie ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums ein *wirkliches* Prädikat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein.

BEWEIS

Die Kreisbewegung ist (so wie jede krummlinichte) eine kontinuierliche Veränderung der geradlinichten, und da diese selbst eine kontinuierliche Veränderung der Relation in Ansehung des äußeren Raumes ist, so ist die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung dieser äußeren Verhältnisse im Raume, folglich ein kontinuierliches Entstehen neuer Bewegungen. Weil nun nach dem Gesetze der Trägheit eine Bewegung, so fern sie entsteht, eine äußere Ursache haben muß, gleichwohl aber der Körper in jedem Punkte dieses Kreises (nach eben demselben Gesetze) für sich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen bestrebt ist, welche Bewegung jener äußeren Ursache entgegenwirkt, so beweiset jeder Körper in der Kreisbewegung durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist die Bewegung des Raumes zum Unterschiede der Bewegung des Körpers bloß *phoronomisch* und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist das Urteil, daß hier entweder der Körper, oder der Raum in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, ein *disjunktives* Urteil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeschlossen wird; also ist die Kreisbewegung eines Körpers zum Unterschiede von der Bewegung des Raums *wirkliche* Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch im Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieser widerstreitend, also nichts als bloßer Schein.

ANMERKUNG

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der *Dynamik*; denn eine Bewegung, die nicht ohne den Einfluß einer kontinuierlich wirkenden äußern bewegenden Kraft stattfinden kann, beweiset mittelbar oder unmittelbar ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sei der Anziehung oder Zurückstoßung. – Übrigens kann *Newtons* Scholium zu den Definitionen, die er seinen *Princ. Phil. Nat. Math.* vorangesetzt hat, gegen das Ende hierüber nachgesehen werden, aus welchem erhellt, daß die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt (mithin auch die Achsendrehung der Erde) selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung *mit dem äußeren Raume*, dennoch vermittelst der Erfahrung könne erkannt werden, daß also eine Bewegung, die eine Veränderung der äußeren Verhältnisse im Raume ist, empirisch gegeben werden könne, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben und kein Gegenstand der Erfahrung ist, welches Paradoxon aufgelöset zu werden verdient.

LEHRSATZ 3

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren *notwendig*.

BEWEIS

Nach dem dritten Gesetze der Mechanik (Lehrs. 4) ist die Mitteilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinschaft ihrer ursprünglich bewegenden Kräfte und diese nur durch beiderseitige entgegengesetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beider ist also wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieser Bewegung nicht (wie im zweiten Lehrsatze) auf dem Einflusse äußerer Kräfte beruht, sondern aus dem Begriffe der Relation des *Bewegten* im Raume zu jedem anderen da-

durch *Beweglichen* unmittelbar und unvermeidlich folgt, so ist die Bewegung des letzteren *notwendig.*

ANMERKUNG

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik.—Daß übrigens diese drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer *Möglichkeit, Wirklichkeit* und *Notwendigkeit,* mithin in Ansehung aller drei Kategorien der *Modalität* bestimmen, fällt von selbst in die Augen.

ALLGEMEINE ANMERKUNG ZUR PHÄNOMENOLOGIE

Es zeigen sich also hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwissenschaft unvermeidlich, deren genaue Bestimmung um deswillen notwendig, obgleich eben nicht so leicht und faßlich ist, nämlich der Begriff der *Bewegung im relativen* (beweglichen) *Raume,* zweitens der Begriff der *Bewegung im absoluten* (unbeweglichen) *Raume,* drittens der Begriff der *relativen Bewegung* überhaupt zum Unterschiede von der absoluten. Allen wird der Begriff des absoluten Raumes zum Grunde gelegt. Wie kommen wir aber zu diesem sonderbaren Begriffe, und worauf beruht die Notwendigkeit seines Gebrauchs?
Er kann kein Gegenstand der Erfahrung sein; denn der Raum ohne Materie ist kein Objekt der Wahrnehmung, und dennoch ist er ein notwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter als eine bloße *Idee.* Denn damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empirische Vorstellung des Raums, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältnis verändern soll, erfordert, der Raum aber, der wahrgenommen werden soll, muß material, mithin dem Begriffe einer Materie überhaupt zu Folge selbst beweglich sein. Um ihn nun bewegt zu denken, darf man ihn nur als in einem Raume von größerem Umfange enthalten denken und diesen als ruhig annehmen. Mit diesem aber läßt

sich eben dasselbe in Ansehung eines noch mehr erweiterten Raumes veranstalten und so ins Unendliche, ohne jemals zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie schlechthin Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könne, sondern der Begriff dieser Verhältnisbestimmungen wird beständig abgeändert werden müssen, nachdem man das Bewegliche mit einem oder dem anderen dieser Räume in Verhältnis betrachten wird. Da nun die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt ist, so erhellt daraus *erstlich*: daß alle Bewegung oder Ruhe bloß relativ und keine absolut sein könne, d. i. daß Materie bloß in Verhältnis auf Materie, niemals aber in Ansehung des bloßen Raumes ohne Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin absolute Bewegung, d. i. eine solche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, schlechthin unmöglich sei; *zweitens*, daß auch eben darum kein *für alle Erscheinung* gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich sei, sondern man sich einen Raum, in welchem dieser selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem anderen empirischen Raume abhängt und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relative Bewegungen bezogen werden können, denken müsse, in welchem alles Empirische beweglich ist, eben darum, damit in demselben alle Bewegung des Materiellen als bloß relativ gegen einander, als alternativ-wechselseitig*, keine aber als absolute Bewegung oder Ruhe (da,

* In der Logik bezeichnet das *Entweder-Oder* jederzeit ein *disjunktives* Urteil, da denn, wenn das eine wahr ist, das andere falsch sein muß. Z. B. ein Körper ist *entweder* bewegt, *oder* nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Denn man redet da lediglich von dem Verhältnis des Erkenntnisses zum Objekte. In der Erscheinungslehre, wo es auf das Verhältnis zum Subjekt ankommt, um darnach das Verhältnis der Objekte zu bestimmen, ist es anders. Denn da ist der Satz: der Körper ist entweder bewegt und der Raum ruhig, oder umgekehrt, nicht ein disjunktiver Satz in objektiver, sondern nur in subjektiver Be-

indem das eine bewegt heißt, das andere, worauf in Beziehung jenes bewegt ist, gleichwohl als schlechthin ruhig vorgestellt wird) gelten möge. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Objekt, sondern als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm bloß als relativ zu betrachten, notwendig, und alle Bewegung und Ruhe muß auf den absoluten Raum reduziert werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erscheinungen vereinigt) verwandelt werden soll.

So wird die geradlinichte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den absoluten Raum reduziert, wenn ich den Körper als an sich ruhig, jenen Raum aber im absoluten (der nicht in die Sinne fällt) in entgegengesetzter Richtung bewegt und diese Vorstellung als diejenige denke, welche gerade dieselbe Erscheinung gibt, wodurch denn alle mögliche Erscheinungen geradlinichter Bewegungen, die ein Körper allenfalls zugleich haben mag, auf den Erfahrungsbegriff, der sie insgesamt vereinigt, nämlich den der bloß relativen Bewegung und Ruhe, zurückgeführt werden.

Die Kreisbewegung, weil sie nach dem zweiten Lehrsatze auch ohne Beziehung auf den äußeren, empirisch-gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann, scheint doch in der Tat absolute Bewegung zu sein. Denn die relative in Ansehung des

ziehung, und beide darin enthaltene Urteile gelten *alternativ*. In eben derselben Phänomenologie, wo die Bewegung nicht bloß phoronomisch, sondern vielmehr dynamisch betrachtet wird, ist dagegen der disjunktive Satz in objektiver Bedeutung zu nehmen; d. i. an die Stelle der Umdrehung eines Körpers kann ich nicht die Ruhe desselben und dagegen die entgegengesetzte Bewegung des Raums annehmen. Wo aber die Bewegung sogar *mechanisch* betrachtet wird (wie wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft), ist sogar das der Form nach disjunktive Urteil in Ansehung des Objekts *distributiv* zu gebrauchen, so daß die Bewegung nicht *entweder* dem einen *oder* dem andern, sondern einem jeden ein gleicher Anteil daran beigelegt werden muß. Diese Unterscheidung der *alternativen*, *disjunktiven* und *distributiven* Bestimmung eines Begriffs in Ansehung entgegengesetzter Prädikate hat ihre Wichtigkeit, kann aber hier nicht weiter erörtert werden.

äußeren Raums (z. B. die Achsendrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine *Erscheinung*, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des Himmels) in derselben Zeit als jener völlig gleichgeltend gesetzt werden kann, die aber nach diesem Lehrsatze in der Erfahrung durchaus nicht an deren Stelle gesetzt werden darf, mithin auch jene Kreisdrehung nicht als äußerlich relativ vorgestellt werden soll, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei.

Allein es ist wohl zu merken: daß hier von der wahren (wirklichen) *Bewegung*, die doch nicht als solche *erscheint*, die also, wenn man sie bloß nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurteilen wollte, für *Ruhe* könnte gehalten werden, d. i. von der *wahren Bewegung* zum Unterschiede vom *Schein*, nicht aber von ihr als absoluten Bewegung im Gegensatze der relativen die Rede sei, mithin die Kreisbewegung, ob sie zwar in der Erscheinung keine Stellen-Veränderung, d. i. keine phoronomische des Verhältnisses des Bewegten *zum* (empirischen) *Raume*, zeigt, dennoch eine durch Erfahrung erweisliche kontinuierliche dynamische Veränderung des Verhältnisses der Materie *in ihrem Raume*, z. B. eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, als Wirkung der Kreisbewegung zeige und dadurch den Unterschied derselben vom Schein sicher bezeichne. Man kann sich z. B. die Erde im unendlichen leeren Raum als um die Achse gedreht vorstellen und diese Bewegung auch durch Erfahrung dartun, obgleich weder das Verhältnis der Teile der Erde unter einander, noch zum Raume außer ihr phoronomisch, d. i. in der Erscheinung, verändert wird. Denn in Ansehung des ersteren als empirischen Raumes verändert nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung des zweiten, der ganz leer ist, kann überall kein äußeres verändertes Verhältnis, mithin auch keine Erscheinung einer Bewegung stattfinden. Allein wenn ich mir eine zum Mittelpunkt der Erde hingehende tiefe Höhle vorstelle und lasse einen Stein darin fallen, finde

aber, daß, obzwar in jeder Weite vom Mittelpunkte die Schwere immer nach diesem hingerichtet ist, der fallende Stein dennoch von seiner senkrechten Richtung im Fallen kontinuierlich und zwar von West nach Ost abweiche, so schließe ich, die Erde sei von Abend gegen Morgen um die Achse gedreht. Oder wenn ich auch außerhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, und er bleibt nicht über demselben Punkte der Oberfläche, sondern entfernt sich von demselben von Westen nach Osten, so werde ich auf eben dieselbe vorhergenannte Achsendrehung der Erde schließen, und beiderlei Wahrnehmungen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Bewegung hinreichend sein, wozu die Veränderung des Verhältnisses zum äußeren Raume (dem bestirnten Himmel) nicht hinreicht, weil sie bloße Erscheinung ist, die von zwei in der Tat entgegengesetzten Gründen herrühren kann und nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderung abgeleitetes Erkenntnis, d. i. Erfahrung, ist. Daß aber diese Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, dennoch keine absolute Bewegung, sondern kontinuierliche Veränderung der Relationen der Materien zu einander, obzwar im absoluten Raume vorgestellt, mithin wirklich nur relative und sogar darum allein wahre Bewegung sei, das beruht auf der Vorstellung der wechselseitigen kontinuierlichen *Entfernung* eines jeden Teils der Erde (außerhalb der Achse) von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpunkte im Diameter gegenüber liegenden. Denn diese Bewegung ist im absoluten Raume wirklich, indem dadurch der Abgang der gedachten Entfernung, den die Schwere für sich allein dem Körper zuziehen würde, und zwar ohne alle dynamische zurücktreibende Ursache (wie man aus dem von Newton *Prin. Ph. N. pag.* 10 *Edit.* 1714* gewählten Beispiele ersehen

* Er sagt daselbst: *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata.*

kann), mithin durch wirkliche, aber auf den innerhalb der bewegten Materie (nämlich das Zentrum derselben) beschlossenen, nicht aber auf den äußeren Raum bezogene Bewegung kontinuierlich ersetzt wird.

Was den Fall *des dritten Lehrsatzes* anlangt, so bedarf es, um die Wahrheit der wechselseitig-entgegengesetzten und gleichen Bewegung beider Körper auch ohne Rücksicht auf den empirischen Raum zu zeigen, nicht einmal des im zweiten Fall nötigen, durch Erfahrung gegebenen tätigen dynamischen Einflusses (der Schwere, oder eines gespannten Fadens), sondern die bloße dynamische Möglichkeit eines solchen Einflusses als Eigenschaft der Materie (die Zurückstoßung oder Anziehung) führt bei der Bewegung der einen die gleiche und entgegengesetzte Bewegung der andern zugleich mit sich und zwar aus bloßen Begriffen einer relativen Bewegung, wenn sie im absoluten Raume, d. i. nach der Wahrheit, betrachtet wird, und ist daher wie alles, was aus bloßen Begriffen hinreichend erweislich ist, ein Gesetz einer schlechterdings notwendigen Gegenbewegung.

Es ist also auch keine absolute Bewegung, wenn gleich ein Körper im leeren Raume in Ansehung eines anderen als bewegt gedacht wird; die Bewegung beider wird hier nicht relativ auf den sie umgebenden Raum, sondern nur auf den zwischen ihnen, welcher ihr äußeres Verhältnis unter einander allein bestimmt, als den absoluten Raum betrachtet und ist also wiederum nur relativ. Absolute Bewegung würde also nur diejenige sein, die einem Körper ohne ein Verhältnis auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine solche wäre allein die geradlinichte Bewegung des *Weltganzen*, d. i. des Systems aller Materie. Denn wenn außer einer Materie noch irgend eine andere, selbst durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, so würde die Bewegung schon relativ sein.

Hierauf läßt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunkt im leeren Raume drehen und zeigt, wie die Wirklichkeit ihrer Bewegung samt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Ich habe dieses auch an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen zu zeigen gesucht.

Um deswillen ist ein jeder Beweis eines Bewegungsgesetzes, der darauf hinausläuft, daß das Gegenteil desselben eine geradlinichte Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müßte, ein apodiktischer Beweis der Wahrheit desselben, bloß weil daraus absolute Bewegung folgen würde, die schlechterdings unmöglich ist. Von der Art ist das Gesetz des *Antagonisms* in aller Gemeinschaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demselben würde den gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Schwere aller Materie, mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieses sich als um seine Achse gedreht vorstellen wollte, nicht geschehen würde, welche Bewegung also immer noch zu denken möglich, obzwar anzunehmen, so viel man absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen sein würde.

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte haben auch die verschiedenen Begriffe vom *leeren Raume* ihre Beziehung. Der leere Raum in *phoronomischer* Rücksicht, der auch der absolute Raum heißt, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden; denn er ist nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von aller besonderen Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht, abstrahiere, um in ihm den materiellen, oder jeden empirischen Raum noch als beweglich und dadurch die Bewegung nicht bloß einseitig als absolutes, sondern jederzeit wechselseitig als bloß relatives Prädikat zu denken. Er ist also gar nichts, was zur Existenz der Dinge, sondern bloß zur Bestimmung der Begriffe gehört, und so fern *existiert* kein leerer Raum. Der leere Raum in *dynamischer* Rücksicht ist der, der nicht erfüllt ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widersteht, folglich keine repulsive Kraft wirkt, und er kann entweder der leere Raum *in* der Welt (*vacuum mundanum*), oder, wenn diese als begrenzt vorgestellt wird, der leere Raum *außer* der Welt (*vacuum extramundanum*) sein; der erstere auch entweder als zerstreuter (*vacuum disseminatum*, der nur einen Teil des Volumens der Materie

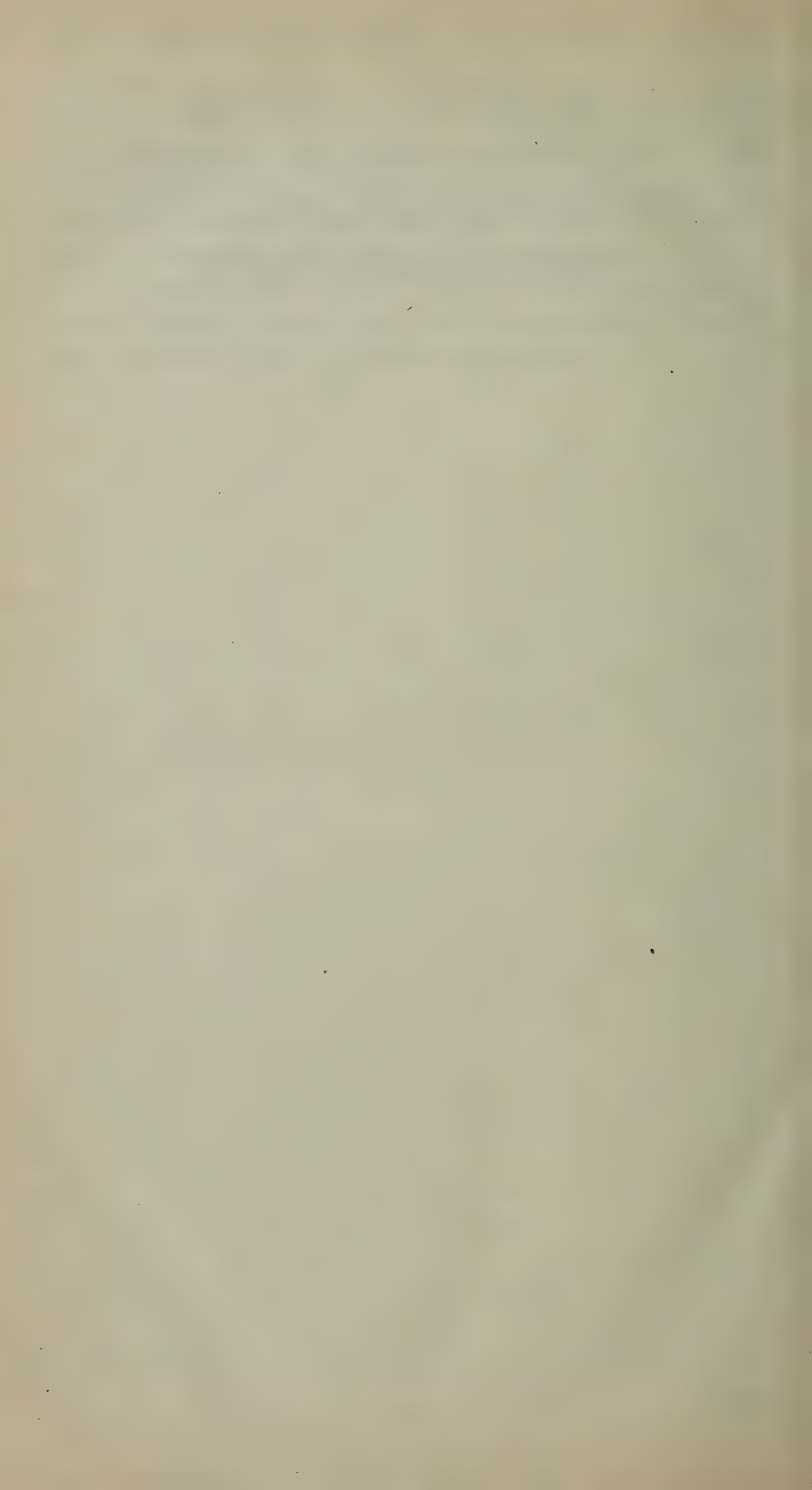
ausmacht), oder als gehäufter leerer Raum (*vacuum coacervatum*, der die Körper, z. B. Weltkörper, von einander absondert) vorgestellt werden, welche Unterscheidung, da sie nur auf den Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raum in der Welt anweiset, beruht, eben nicht wesentlich ist, aber doch in verschiedener Absicht gebraucht wird, der erste, um den spezifischen Unterschied der Dichtigkeit, der zweite, um die Möglichkeit einer von allem äußeren Widerstande freien Bewegung im Weltraume davon abzuleiten. Daß den leeren Raum *in der ersteren Absicht* anzunehmen nicht *nötig* sei, ist schon in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik gezeigt worden; daß er aber *unmöglich* sei, kann aus seinem Begriffe allein nach dem Satze des Widerspruchs keinesweges bewiesen werden. Gleichwohl, wenn hier auch kein bloß logischer Grund der Verwerfung desselben anzutreffen wäre, könnte doch ein allgemeiner physischer Grund, ihn aus der Naturlehre zu verweisen, nämlich der von der Möglichkeit der Zusammensetzung einer Materie überhaupt, dasein, wenn man die letztere nur besser einsähe. Denn wenn die *Anziehung*, die man zur Erklärung des Zusammenhanges der Materie annimmt, nur scheinbare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa bloß die Wirkung einer *Zusammendrückung* durch äußere, im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Äther), welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird, sein sollte, welche Meinung manche Gründe für sich hat, so würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logisch, doch dynamisch und also physisch unmöglich sein, weil jede Materie sich in die leeren Räume, die man innerhalb derselben annähme, (da ihrer expansiven Kraft hier nichts widersteht) von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt erhalten würde. Ein leerer Raum *außer der Welt* würde, wenn man unter dieser den Inbegriff aller vorzüglich attraktiven Materien (der großen Weltkörper) versteht, aus eben denselben Gründen unmöglich sein, weil nach dem Maße, als die Entfernung von diesen zu-

nimmt, auch die Anziehungskraft auf den Äther (der jene Körper alle einschließt und, von jener getrieben, sie in ihrer Dichtigkeit durch Zusammendrückung erhält) in umgekehrtem Verhältnisse abnimmt, dieser also selbst nur ins Unendliche an Dichtigkeit abnehmen, nirgend aber den Raum ganz leer lassen würde. Daß es indessen mit dieser Wegschaffung des leeren Raums ganz hypothetisch zugeht, darf niemand befremden; geht es doch mit der Behauptung desselben nicht besser zu. Diejenige, welche diese Streitfrage dogmatisch zu entscheiden wagen, sie mögen es bejahend oder verneinend tun, stützen sich zuletzt auf lauter metaphysische Voraussetzungen, wie aus der Dynamik zu ersehen ist, und es war wenigstens nötig, hier zu zeigen, daß diese über gedachte Aufgabe gar nicht entscheiden können. Was drittens den leeren Raum in *mechanischer Absicht* betrifft, so ist dieser das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Man sieht leicht, daß die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen, sondern dem schwer aufzuschließenden Naturgeheimnisse, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze, beruhe. Gleichwohl, wenn das, was in der allgem. Anmerk. zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen größeren Ausdehnung spezifisch verschiedener Stoffe bei derselben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach) gesagt worden, eingeräumt wird, so möchte wohl um der freien und daurenden Bewegung der Weltkörper willen einen leeren Raum anzunehmen unnötig sein, weil der Widerstand selbst bei gänzlich erfüllten Räumen alsdann doch so klein, als man will, gedacht werden kann.

Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem *Leeren* und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Prinzipien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da, weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas anders, als so

fern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um anstatt der letzten Grenze der Dinge die letzte Grenze ihres eigenen, sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen.

XIV
EINIGE BEMERKUNGEN ZU LUDWIG HEINRICH JAKOBS PRÜFUNG DER MENDELSSOHNSCHEN MORGENSTUNDEN



WENN man die letzte Mendelssohnsche, von ihm selbst herausgegebene Schrift liest, und das nicht im mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die *demonstrative* Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so gerät man in Versuchung, die engen Grenzen, welche skrupulöse Kritik diesem Erkenntnisvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die *Tat* alle Einwürfe gegen die *Möglichkeit* einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachteilig zu sein, daß sie allenfalls auf Vermutungen gegründet werde, die einer oder der andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muß am Ende doch auf denselben Satz, es sei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Gnüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich bloß auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht), durch Vernünfteleien zu entscheiden—wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen—und so durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu *stürzen*, mit welcher man ihn *errichten* zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Übersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmaßungen, so gut sie auch gemeint sein mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachteilig zu sein, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nötig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgeteilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl, als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige *Mendelssohn*, um dem beschwerlichen Geschäfte der *Entscheidung* des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich *beizulegen*, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, *abzuweisen.*

Die erste Maxime steht S. 214, erste Auflage: *Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten*; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, so sich im Gebrauche desselben anfangs veruneinigt haben, den Mißverstand bemerken und sich an deren Statt anderer bedienen: daß es also am Ende eben so wenig wahre Homonyma, als Synonyma gibt. So suchte *Mendelssohn* den alten Streit über *Freiheit* und *Naturnotwendigkeit* in Bestimmungen des Willens (Berl. Monatsschr. Juli 1783) auf bloßen Wortstreit zurückzuführen, weil das Wort *müssen* in zweierlei verschiedener Bedeutung (teils bloß objektiver, teils subjektiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit *Humen* zu reden), als ob er den Durchbruch des

Ozeans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht mißbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkürlichen Handlungen gehören), in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es ist aber zu besorgen: daß, indem er künstelt allenthalben *Logomachie* zu ergrübeln, er selbst dagegen in *Logodädalie* verfalle, über welche der Philosophie nichts Nachteiligeres widerfahren kann.

Die *zweite Maxime* geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmäßig zu hemmen und dem *Frager* kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116 heißt es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist! Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt: so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sei, weiter keinen Verstand" usw. Wenn ich doch aber (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt worden) einsehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts anders erkennen, als den Raum (der noch gar nichts Existierendes, sondern bloß die Bedingung zu Örtern außerhalb einander, mithin zu bloßen äußeren Verhältnissen ist), das Ding im Raume außerdem, daß auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung, als Bewegung (Veränderung des Orts, mithin bloßer Verhältnisse) folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äußerer Verhältnisse) zu erkennen gibt: so mag mir *Mendelssohn*, oder jeder andere an seiner Stelle doch

sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es Etwas sei, das in äußeren Verhältnissen ist, in welchem selbst äußere Verhältnisse sind, daß jene an ihm und durch dasselbe an anderen verändert werden können, so daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in denselben liegt; mit einem Worte, ob, da ich nichts, als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei? Eben dieses läßt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele dartun, daß er bloße Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjektes selbst; allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.
Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der Tat Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürften wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer diesen Eigenschaften an sich sei; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von bloßen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen.
Besinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter *wahre* Realität, d. i. etwas, das nicht bloß (wie man gemeiniglich dafür hält), den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der *Erscheinung* (*realitas phaenomenon*), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum *realitas apparens* (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand,

Wille, Seligkeit, Macht usw.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles Übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren, und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann.—Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

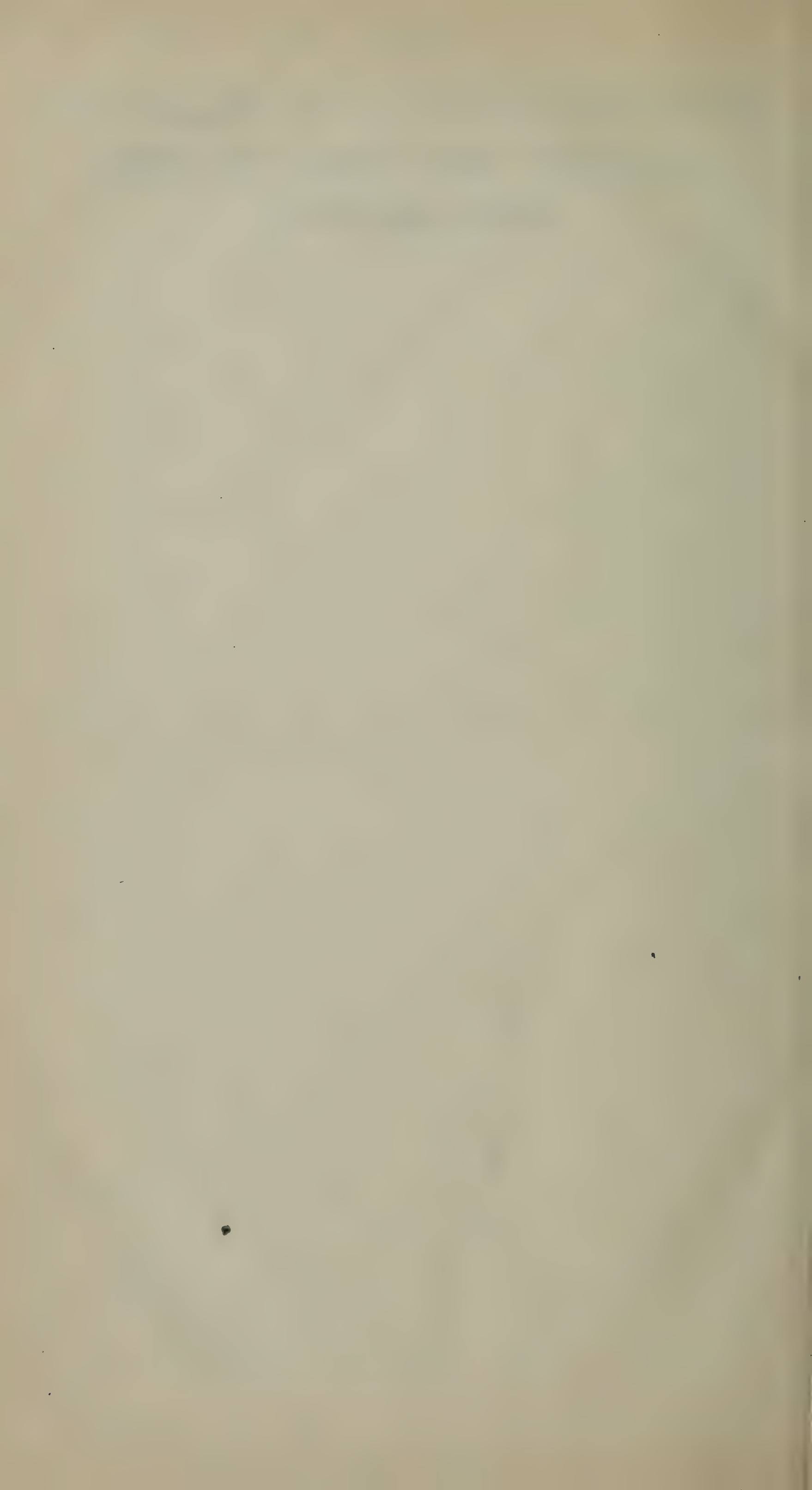
Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Akten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so daß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urteile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. August 1786.

I. Kant.



XV
ÜBER DEN GEBRAUCH TELEOLOGISCHER PRINZIPIEN IN DER PHILOSOPHIE



WENN man unter *Natur* den Inbegriff von allem versteht, was nach Gesetzen bestimmt existiert, die Welt (als eigentlich sogenannte Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen, so kann es die Naturforschung (die im ersten Falle Physik, im zweiten Metaphysik heißt) auf zweien Wegen versuchen, entweder auf dem bloß *theoretischen* oder auf dem *teleologischen* Wege, auf dem letzteren aber, als *Physik*, nur solche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als *Metaphysik* dagegen, ihrem Berufe angemessen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft feststeht, zu ihrer Absicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphysik auf dem theoretischen Naturwege (in Ansehung der Erkenntnis Gottes) ihre *ganze* Absicht nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also nur noch der teleologische übrig sei; so doch, daß nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, sondern ein *a priori* durch reine praktische Vernunft bestimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchsten Gutes) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müsse. Eine ähnliche Befugnis, ja Bedürfnis, von einem teleologischen Prinzip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt, habe ich in einem kleinen Versuche über die Menschenrassen zu beweisen gesucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verstand sich ungern unterwirft, und die Anlaß genug zum Mißverstande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturuntersuchung zuerst nach Theorie, und nur später nach Zweckbestimmung. Den Mangel der erstern kann keine Teleologie noch praktische Zweckmäßigkeit ersetzen. Wir bleiben immer unwissend in Ansehung der wirkenden Ursachen, wenn wir gleich die Angemessenheit unserer Voraussetzung mit Endursachen, es sei der Natur oder unsers Willens, noch so einleuchtend machen können. Am meisten scheint diese Klage da gegründet zu sein, wo (wie in jenem metaphysischen Falle) sogar praktische Gesetze vorangehen müssen, um den Zweck allererst anzugeben, dem zum Behuf ich den Begriff einer Ursache zu bestimmen gedenke, der auf solche Art die Natur des

Gegenstandes gar nichts anzugehen, sondern bloß eine Beschäftigung mit unsern eigenen Absichten und Bedürfnissen zu sein scheint.

Es hält allemal schwer, sich in Prinzipien zu einigen, in solchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, sich wechselseitig einschränkendes Interesse hat. Aber es ist sogar schwer, sich über die Prinzipien dieser Art auch nur zu verstehen, weil sie die Methode zu denken vor der Bestimmung des Objekts betreffen, und einander widerstreitende Ansprüche der Vernunft den Gesichtspunkt zweideutig machen, aus dem man seinen Gegenstand zu betrachten hat. In der gegenwärtigen Zeitschrift sind zwei meiner Versuche, über zweierlei sehr verschiedene Gegenstände und von sehr ungleicher Erheblichkeit, einer scharfsinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich *nicht verstanden* worden, ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung *wohl verstanden* worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener geriet ich in Verdacht, als wollte ich eine Frage der *physischen* Naturforschung durch Urkunden der Religion beantworten: in der andern wurde ich von dem Verdachte befreit, als wollte ich durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer *metaphysischen* Naturforschung der Religion Abbruch tun. In beiden gründet sich die Schwierigkeit, verstanden zu werden, auf der noch nicht genug ins Licht gestellten Befugnis, sich, wo theoretische Erkenntnisquellen nicht zulangen, des teleologischen Prinzips bedienen zu dürfen, doch mit einer solchen Beschränkung seines Gebrauchs, daß der theoretisch-spekulativen Nachforschung das Recht des *Vortritts* gesichert wird, um zuerst ihr ganzes Vermögen daran zu versuchen (wobei in der metaphysischen von der reinen Vernunft mit Recht gefordert wird, daß sie dieses, und überhaupt ihre Anmaßung, über irgend etwas zu entscheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren *Vermögenszustand* vollständig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen), imgleichen, daß im Fortgange diese Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe.

Ein großer Teil der Mißhelligkeit beruht hier auf der Besorgnis des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs bedroht werde; wenn diese gehoben wird, so glaube ich die Hindernisse der Einhelligkeit leicht wegräumen zu können.
Wider eine in der *Berliner Monatsschrift*, November 1785, eingerückte Erläuterung meiner vorlängst geäußerten Meinung, über den Begriff und den Ursprung der *Menschenrassen*, trägt der Herr Geheimrat Georg Forster im Teutschen Merkur Oktober und November 1786 Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, bloß aus dem Mißverstande des Prinzips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich anfangs mißlich, vorher ein *Prinzip* festzusetzen, nach welchem sich der Naturforscher sogar *im Suchen* und *Beobachten* solle leiten lassen, und vornehmlich ein solches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde *Naturgeschichte*, zum Unterschiede von der bloßen *Naturbeschreibung*, richtete, sowie diese Unterscheidung selbst unstatthaft. Allein diese Mißhelligkeit läßt sich leicht heben.
Was die erste Bedenklichkeit betrifft, so ist wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip, wornach man zu suchen habe, nichts Zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung *methodisch* anstellen, heißt allein *beobachten*. Ich danke für den bloß empirischen Reisenden und seine Erzählung, vornehmlich wenn es um eine zusammenhängende Erkenntnis zu tun ist, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen soll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewußt hätte, daß man darnach fragen würde. Folgt doch Herr Forster selbst der Leitung des *Linneischen* Prinzips der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungsteile an Gewächsen, ohne welches die systematische *Naturbeschreibung* des Pflanzenreichs nicht so rühmlich würde geordnet und erweitert worden sein. Daß Manche so unvorsichtig sind, ihre Ideen in die Beobachtung

selbst hineinzutragen (und, wie es auch wohl dem großen Naturkenner selbst widerfuhr, die Ähnlichkeit jener Charaktere, gewissen Beispielen zufolge, für eine Anzeige der Ähnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten), ist leider sehr wahr, sowie die Lektion für *rasche Vernünftler* (die uns Beide vermutlich nichts angeht) ganz wohl gegründet; allein dieser Mißbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.
Was aber den bezweifelten, ja gar schlechthin verworfenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte betrifft, so würde, wenn man unter der letzteren eine *Erzählung* von Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. B. das erste Entstehen der Pflanzen und Tiere, verstehen wollte, eine solche freilich, wie Herr Forster sagt, eine Wissenschaft für Götter, die gegenwärtig oder selbst Urheber waren, und nicht für Menschen sein. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloß so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre *Naturgeschichte*, und zwar eine solche, die nicht allein möglich, sondern auch z. B. in den Erdtheorien (worunter des berühmten LINNÉ seine auch ihren Platz findet), von gründlichen Naturforschern häufig genug versucht worden ist, sie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört selbst des Herrn Forster Mutmaßung vom ersten Ursprunge des *Negers* gewiß nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte. Dieser Unterschied ist in der Sachen Beschaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, sondern bloß die sorgfältige Absonderung des einen Geschäftes vom andern, weil sie ganz *heterogen* sind, und, wenn die eine (die Naturbeschreibung), als Wissenschaft, in der ganzen Pracht eines großen Systems erscheint, die andere (die Naturgeschichte) nur Bruchstücke oder wankende Hypothesen aufzeigen kann. Durch diese Absonderung und Darstellung der zweiten,

als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenrisse, als im Werk ausführbaren Wissenschaft (in welcher für die meisten Fragen ein Vakat angezeichnet gefunden werden möchte), hoffe ich das zu bewirken, daß man sich nicht mit vermeintlicher Einsicht auf die eine etwas zu Gute tue, was eigentlich bloß der andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntnisse in der Naturgeschichte (denn einige derselben besitzt man), zugleich auch die in der Vernunft selbst liegende Schranken derselben, samt den Prinzipien, wonach sie auf die bestmögliche Art zu erweitern wäre, bestimmter kennen lerne. Man muß mir diese Peinlichkeit zu Gute halten, da ich so manches Unheil aus der Sorglosigkeit, die Grenzen der Wissenschaften in einander laufen zu lassen, in anderen Fällen erfahren und, nicht eben zu Jedermanns Wohlgefallen, angezeigt habe; überdem hiebei völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloße Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wissenschaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armseligkeit aufgedeckt wird, die sich vorher hinter fremdartigen Kenntnissen verstecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntnis eröffnet werden, wo man sie gar nicht hätte vermuten sollen. Die größte Schwierigkeit bei dieser vermeintlichen Neuerung liegt bloß im Namen. Das Wort *Geschichte* in der Bedeutung, da es einerlei mit dem Griechischen *Historia* (Erzählung, Beschreibung) ausdrückt, ist schon zu sehr und zu lange im Gebrauche, als daß man sich leicht gefallen lassen sollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforschung des Ursprungs bezeichnen kann, zuzugestehen; zumal da es auch nicht ohne Schwierigkeit ist, ihm in der letzteren einen anderen anpassenden technischen Ausdruck auszufinden.* Doch die Sprachschwierigkeit im Unterscheiden kann den Unterschied der Sachen nicht aufheben. Vermutlich ist eben dergleichen Mißhelligkeit wegen einer, ob-

* Ich würde für die Naturbeschreibung das Wort *Physiographie*, für Naturgeschichte aber *Physiogonie* in Vorschlag bringen.

wohl unvermeidlichen Abweichung von *klassischen* Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer *Rasse* die Ursache der Veruneinigung über die Sache selbst gewesen. Es ist uns hier widerfahren, was *Sterne* bei Gelegenheit eines physiognomischen Streites, der nach seinen launigten Einfällen alle Fakultäten der Straßburgischen Universität in Aufruhr versetzte, sagt: die Logiker würden die Sache entschieden haben, *wären sie nur nicht auf eine Definition gestoßen.* Was ist eine *Rasse*? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermutlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der *Begriff*, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer sich vererbenden Eigentümlichkeit verschiedener vermischt zeugenden Tiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinschaft der Ursache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung selbst ursprünglich gelegenen Ursache denkt. Daß dieses Wort nicht in der Naturbeschreibung (sondern an dessen Statt das der Varietät), vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Absicht auf Naturgeschichte nötig zu finden. Nur muß er es freilich zu diesem Behuf deutlich bestimmen; und dieses wollen wir hier versuchen.

Der Name einer *Rasse*, als *radikaler* Eigentümlichkeit, die auf einen gemeinschaftlichen Abstamm Anzeige gibt und zugleich mehrere solche beharrliche forterbende Charaktere, nicht allein derselben Tiergattung, sondern auch desselben Stammes zuläßt, ist nicht unschicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch *Abartung* (*progenies classifica*) übersetzen, um eine Rasse von der *Ausartung* (*degeneratio s. progenies specifica*)* zu unterscheiden, die man

* Die Benennungen der *classes* und *ordines* drücken ganz unzweideutig eine bloß *logische* Absonderung aus, die die *Vernunft* unter ihren Begriffen zum Behuf der bloßen *Vergleichung* macht: *genera* und *species* aber können auch die *physische* Absonderung bedeuten, die die *Natur* selbst unter ihren Geschöpfen in Ansehung ihrer *Erzeugung* macht. Der Charakter der Rasse kann also hinreichen, um Geschöpfe darnach zu klassifizieren, aber nicht um eine besondere *Spezies* daraus zu machen, weil diese auch eine absonderliche Ab-

nicht einräumen kann, weil sie dem Gesetz der Natur (in der Erhaltung ihrer Spezies in unveränderlicher Form) zuwiderläuft. Das Wort *progenies* zeigt an, daß es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei *Stämme*, als Spezies derselben Gattung, ausgeteilte, sondern sich allererst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verschiedene *Arten*, sondern *Abartungen*, aber doch so bestimmt und beharrlich sind, daß sie zu einem Klassenunterschiede berechtigen.

Nach diesen Vorbegriffen würde die *Menschengattung* (nach dem allgemeinen Kennzeichen derselben in der Naturbeschreibung genommen), in einem System der Naturgeschichte in STAMM (oder Stämme), RASSEN oder Abartungen (*progenies classificae*), und verschiedenen MENSCHENSCHLAG (*varietates nativae*) abgeteilt werden können, welche letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Gesetze sich vererbende, also auch nicht zu einer Klasseneinteilung hinreichende Kennzeichen enthalten. Alles dieses ist aber so lange bloße Idee von der Art, wie die größte Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der größten Einheit der Abstammung von der Vernunft zu vereinigen sei. Ob es wirklich eine solche Verwandtschaft in der Menschengattung gebe, müssen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abstammung kenntlich machen, entscheiden. Und hier sieht man deutlich: daß man durch ein bestimmtes Prinzip geleitet werden müsse, um bloß zu *beobachten*, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abstammung, nicht bloß die Charakteren-Ähnlichkeit geben könne, weil wir es alsdann mit einer Aufgabe der Naturgeschichte, nicht der Naturbeschreibung und bloß methodischen Benennung zu tun haben. Hat Jemand nicht nach jenem Prinzip seine Nachforschungen angestellt, so muß er noch einmal suchen; denn von selbst wird sich ihm das nicht

stammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Rasse nicht verstanden wissen wollen. Es versteht sich von selbst, daß wir hier das Wort Klasse nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im *Linné*ischen System genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Einteilung in ganz anderer Absicht.

darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder bloße Nominalverwandtschaft unter den Geschöpfen gebe, auszumachen.

Von der Verschiedenheit des ursprünglichen Stammes kann es keine sichere Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermischung zweier erblich verschiedenen Menschenabteilungen fruchtbare Nachkommenschaft zu gewinnen. Gelingt dieses aber, so ist die noch so große Verschiedenheit der Gestalt kein Hindernis, eine gemeinschaftliche Abstammung derselben wenigstens möglich zu finden; denn so wie sie sich, unerachtet dieser Verschiedenheit, doch durch Zeugung in ein Produkt, das beider Charaktere enthält, *vereinigen* können: so haben sie sich aus einem Stamme, der die Anlagen zur Entwickelung beider Charaktere ursprünglich in sich verbarg, durch Zeugung in so viel Rassen *teilen* können; und die Vernunft wird ohne Not nicht von zweien Prinzipien ausgehen, wenn sie mit einem auslangen kann. Das sichere Kennzeichen erblicher Eigentümlichkeiten aber, als der Merkmale eben so vieler Rassen, ist schon angeführt worden. Jetzt ist noch etwas von den erblichen *Varietäten* anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menschenschlags (Familien- und Volksschlags) Anlaß geben.

Eine Varietät ist die erbliche Eigentümlichkeit, die nicht *klassifisch* ist, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine solche Beharrlichkeit des erblichen Charakters wird erfordert, um selbst für die Naturbeschreibung nur zur Klasseneinteilung zu berechtigen. Eine Gestalt, die in der Fortpflanzung *nur bisweilen* den Charakter der nächsten Eltern, und zwar mehrenteils nur einseitig (Vater oder Mutter nachartend) reproduziert, ist kein Merkmal, daran man den Abstamm von beiden Eltern kennen kann, z. B. den Unterschied der Blonden und Brunetten. Eben so ist die Rasse oder Abartung eine *unausbleibliche* erbliche Eigentümlichkeit, die zwar zur Klasseneinteilung berechtigt, aber doch nicht spezifisch ist, weil die unausbleiblich halbschlächtige Nachartung (also das *Zusammenschmelzen* der Cha-

raktere ihrer Unterscheidung), es wenigstens nicht als unmöglich urteilen läßt, ihre angeerbte Verschiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in bloßen Anlagen *vereinigt* und nur in der Fortpflanzung allmählig entwickelt und *geschieden* anzusehen. Denn man kann ein Tiergeschlecht nicht zu einer besonderen Spezies machen, wenn es mit einem anderen zu einem und demselben Zeugungssystem der Natur gehört. Also würde in der Naturgeschichte Gattung und Spezies einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinschaftlichen Abstamme vereinbare Erbeigentümlichkeit, bedeuten. Diejenige aber, die damit zusammen bestehen kann, ist entweder notwendig erblich oder nicht. Im erstern Falle macht es den Charakter der *Rasse*, im andern der *Varietät* aus.

Von dem, was in der Menschengattung *Varietät* genannt werden kann, merke ich hier nur an, daß man auch in Ansehung dieser die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, sondern eben sowohl, als bei den Rassen-Charakteren, sie nur als entwickelnd und auf dieselbe durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt anzusehen habe: weil auch in *dieser* Zweckmäßigkeit und derselben gemäße Abgemessenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls sein kann. Was schon Lord *Shaftesbury* anmerkte, nämlich, daß in jedem Menschengesichte eine gewisse Originalität (gleichsam ein wirkliches Dessein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu besonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, bestimmt auszeichnet, obzwar diese Zeichen zu entziffern über unser Vermögen geht, das kann ein jeder Porträtmaler, der über seine Kunst denkt, bestätigen. Man sieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i. daß es nicht aus der Einbildung genommen ist. Worin besteht aber diese Wahrheit? Ohne Zweifel in einer bestimmten Proportion eines der vielen Teile des Gesichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgestellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Teil des Gesichts, wenn er uns auch unproportioniert scheint, kann

in der Schilderei mit Beibehaltung der übrigen abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht gesehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur kopierten Porträt, sofort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menschen von eben derselben Rasse ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, eben so zweckmäßig in dem ursprünglichen Stamme belegen gewesen, um die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke, als der Rassenunterschied, um die Tauglichkeit zu wenigeren, aber wesentlicheren Zwecken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterschied obwaltet, daß die letzteren Anlagen, nachdem sie sich einmal entwickelt haben (welches schon in der ältesten Zeit geschehen sein muß), keine neue Formen dieser Art weiter entstehen, noch auch die alte erlöschen lassen; dagegen die erstere, wenigstens unserer Kenntnis nach, eine an neuen Charakteren (äußeren sowohl, als innern) unerschöpfliche Natur anzuzeigen scheinen.

In Ansehung der Varietäten scheint die Natur die *Zusammenschmelzung* zu verhüten, weil sie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charaktere, entgegen ist; dagegen sie, was die Rassenunterschiede betrifft, dieselbe (nämlich Zusammenschmelzung) wenigstens verstattet, wenngleich nicht begünstigt, weil dadurch das Geschöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derselben in dem Grade angemessen, als die erste Anartung an dasselbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrifft, nach welcher Kinder (von unserer Klasse der Weißen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören (als Statur, Gesichtsbildung, Hautfarbe, selbst manche Gebrechen, innere sowohl als äußere), von ihren Eltern auf die Halbscheid ererben sollen, (wie man sagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter), so kann ich, nach genauer Aufmerksamkeit auf den Familienschlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenngleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des einen oder der andern Familie unver-

mischt ein; und obzwar der Abscheu wider die Vermischung der zu nahe Verwandten wohl großenteils moralische Ursachen haben, imgleichen die Unfruchtbarkeit derselben nicht genug bewiesen sein mag: so gibt doch seine weite Ausbreitung selbst bis zu rohen Völkern Anlaß zur Vermutung, daß der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur selbst gelegen sei, welche nicht will, daß immer die alten Formen wieder reproduziert werden, sondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden soll, die sie in die ursprünglichen Keime des Menschenstammes gelegt hatte. Ein gewisser Grad der Gleichförmigkeit, der sich in einem Familien-, oder sogar Volksschlage hervorfindet, darf auch nicht der halbschlächtigen Anartung ihrer Charaktere (welche meiner Meinung nach in Ansehung der Varietäten gar nicht stattfindet), zugeschrieben werden. Denn das Übergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Teiles verehelichter Personen, da bisweilen fast alle Kinder in den väterlichen, oder alle in den mütterlichen Stamm einschlagen, kann, bei der anfänglich großen Verschiedenheit der Charaktere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, daß die Nachartungen auf der einen Seite immer seltener werden, die Mannigfaltigkeit vermindern und eine gewisse Gleichförmigkeit (die nur fremden Augen sichtbar ist), hervorbringen. Doch das ist nur meine beiläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urteile des Lesers preisgebe. Wichtiger ist, daß bei andern Tieren fast alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte (wie die Größe, die Hautbeschaffenheit usw.) halbschlächtig anartet, und dieses, wenn man den Menschen, wie billig, nach der Analogie mit Tieren (in Absicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterschied der Rassen von Varietäten zu enthalten scheint. Um hierüber zu urteilen, muß man schon einen höheren Standpunkt der Erklärung dieser Natureinrichtung nehmen, nämlich den, daß vernunftlose Tiere, deren Existenz bloß als Mittel einen Wert haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage (wie die verschiedenen Hunderassen,

die nach *Buffon* von dem gemeinschaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten sind), ausgerüstet sein mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zweckes in der Menschengattung so große Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte; die notwendig anartende also nur auf die Erhaltung der Spezies in einigen wenigen, von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt sein durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der *Rassen* habe verteidigen wollen, so habe ich nicht nötig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieser Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiste mehr Schuld ist, als die in Prinzipien, hoffe ich nun weniger Hindernis wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr *Forster* ist darin mit mir einstimmig, daß er wenigstens eine erbliche Eigentümlichkeit unter den verschiedenen Menschengestalten, nämlich die der *Neger* und der übrigen Menschen, groß genug findet, um sie nicht für bloßes Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen und spezifische Natureinrichtung fordert. Diese Einhelligkeit unserer Begriffe ist schon wichtig und macht auch in Ansehung der beiderseitigen Erklärungsprinzipien Annäherung möglich; anstatt daß die gemeine seichte Vorstellungsart alle Unterschiede unserer Gattung auf gleichen Fuß, nämlich den des Zufalls, zu nehmen, und sie noch immer entstehen und vergehen zu lassen, wie äußere Umstände es fügen, alle Untersuchungen dieser Art für überflüssig, und hiemit selbst die Beharrlichkeit der Spezies in derselben zweckmäßigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verschiedenheiten unserer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht so weit aus einander sind, um eine nie beizulegende Mißhelligkeit notwendig zu machen: die *erste* ist, daß gedachte erbliche Eigentümlichkeiten, nämlich die der *Neger* zum Unterschiede von allen andern Menschen, die einzigen sind, welche für ursprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen sollen; da ich hingegen noch mehrere (die der *Indier* und

Amerikaner, zu der der *Weißen* hinzugezählt), zur vollständigen klassifischen Einteilung eben sowohl berechtigt zu sein urteile; die *zweite* Abweichung, welche aber nicht sowohl die Beobachtung (Naturbeschreibung), als die anzunehmende Theorie (Naturgeschichte) betrifft, ist: daß Herr *Forster* zum Behuf der Erklärung dieser Charaktere zwei ursprüngliche Stämme nötig findet; da nach meiner Meinung (der ich sie mit Herrn *Forster* gleichfalls für ursprüngliche Charaktere halte), es möglich und dabei der philosophischen Erklärungsart angemessener ist, sie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäßiger erster Anlagen anzusehen; welches denn auch keine so große Zwistigkeit ist, daß die Vernunft sich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, daß der physische erste Ursprung organischer Wesen uns beiden, und überhaupt der Menschenvernunft unergründlich bleibt, eben sowohl, als das halbschlächtige Anarten in der Fortpflanzung derselben. Da das System der gleich anfangs getrennten und in zweierlei Stämmen isolierten, gleichwohl aber nachher in der Vermischung der vorher abgesonderten, einträchtig wieder zusammenschmelzenden Keime nicht die mindeste Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verschafft, als das der in einem und demselben Stamme ursprünglich eingepflanzten verschiedenen, sich in der Folge *zweckmäßig für die erste allgemeine Bevölkerung* entwickelnden Keime; und die letztere Hypothese dabei doch den Vorzug der Ersparnis verschiedener Lokalschöpfungen bei sich führt; da ohnedem an Ersparnis *teleologischer* Erklärungsgründe, um sie durch *physische* zu ersetzen, bei organisierten Wesen, in dem, was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken ist, und die letztere Erklärungsart also der Naturforschung keine neue Last auflegt, über die, welche sie ohnedem niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich *dem Prinzip der Zwecke* zu folgen; da auch Herr *Forster* eigentlich nur durch die Entdeckungen seines Freundes, des berühmten und philosophischen Zergliederers Herrn *Sömmering*, bestimmt worden, den Unter-

schied der Neger von andern Menschen erheblicher zu finden, als es denen wohl gefallen möchte, die gern alle erbliche Charaktere in einander vermischen und sie als bloße zufällige Schattierungen ansehen möchten, und dieser vortreffliche Mann sich für die vollkommene Zweckmäßigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt*, indessen daß doch in dem Knochenbau des Kopfes eine begreiflichere Angemessenheit mit seinem Boden eben nicht abzusehen ist, als in der Organisation der Haut, diesem großen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll,—folglich er *diese* von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derselben (wovon die Hautbeschaffenheit ein wichtiges Stück ist), zu verstehen scheint und *jene* nur zu deutlichsten Wahrzeichen derselben für den Anatomiker aufstellt: so wird Herr *Forster* hoffentlich, wenn bewiesen ist, daß es noch andere, sich eben so beharrlich vererbende, nach den Abstufungen des Klima gar nicht in einander fließende, sondern scharf abgeschnittene Eigentümlichkeiten, in weniger Zahl, gibt, ob sie gleich ins Fach der Zergliederungskunst nicht einschlagen,—nicht abgeneigt sein, ihnen einen gleichen Anspruch auf besondere ursprüngliche, zweckmäßig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugestehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur ein gemeinschaftlicher anzunehmen nötig sei, darüber würden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können. Es würden also nur die Schwierigkeiten zu heben sein,

* *Sömmering* über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer, S. 79: „Man findet am Bau des Negers Eigenschaften, die ihn für sein Klima zum vollkommensten, vielleicht zum vollkommneren Geschöpf, als den Europäer, machen." Der vortreffliche Mann bezweifelt (in derselben Schrift § 44) *D. Schotts* Meinung von der zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter organisierten Haut der Neger. Allein wenn man *Linds* (von den Krankheiten der Europäer usw.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch sumpfichte Waldungen phlogistizierten Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödlich wird und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, so bekommt jene Meinung doch viele Wahrscheinlichkeit.

die Herrn *Forster* abhalten, meiner Meinung, nicht sowohl in Ansehung des Prinzips, als vielmehr der Schwierigkeit, es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupassen, beizutreten. In dem ersten Abschnitte seiner Abhandlung, Oktober 1786, S. 70, führt Herr *Forster* eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europa über Spanien, Ägypten, Arabien, Abyssinien bis zum Äquator, von da aber wieder, in umgekehrter Abstufung, mit der Fortrückung in die temperierte südliche Zone, über die Länder der Kaffern und Hottentotten (seiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder so proportionierten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze, und wiederum zurück (wobei er, wiewohl ohne Beweis, annimmt, daß aus Nigritien hervorgegangene Kolonien, die sich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmählig, bloß durch die Wirkung des Klima, in Kaffern und Hottentotten verwandelt sind), daß es ihn Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegsehen können. Man muß sich aber billig noch mehr wundern, wie man über das bestimmt genug, und mit Grunde allein für entscheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbschlächtigen Zeugung, darauf hier doch alles ankommt, hat wegsehen können. Denn weder der nordlichste Europäer in der Vermischung mit denen von spanischem Blute, noch der Mauritanier oder Araber (vermutlich auch der mit ihm nahe verwandte Habessinier), in Vermischung mit zirkassischen Weibern, sind diesem Gesetze im mindesten unterworfen. Man hat auch nicht Ursache, ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bei Seite gesetzt worden, für etwas anderes, als die brunette unter dem weißen Menschenschlag zu urteilen. Was aber das Negerähnliche der Kaffern, und, im mindern Grade, der Hottentotten in demselben Weltteile betrifft, welche vermutlich den Versuch der halbschlächtigen Zeugung bestehen würden: so ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß diese nichts anders, als Bastarderzeugungen eines Negervolks mit denen von der ältesten Zeit her diese Küste besuchenden Arabern sein mö-

gen. Denn woher findet sich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Westküste von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den schwärzesten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelstraße der Kaffern durchgegangen zu sein? Hiemit fällt auch der Seite 74 vorgeschlagene und zum voraus entschiedene Probeversuch weg, der die Verwerflichkeit meines Prinzips beweisen soll, nämlich daß der schwarzbraune Habessinier, mit einer Kafferin vermischt, der Farbe nach keinen Mittelschlag geben würde, weil beider Farbe einerlei, nämlich schwarzbraun ist. Denn nimmt Herr *Forster* an, daß die braune Farbe des Habessiniers, in der Tiefe, wie sie die Kaffern haben, ihm angeboren sei, und zwar so, daß sie in vermischter Zeugung mit einer Weißen notwendig eine Mittelfarbe geben müßte: so würde der Versuch freilich so ausschlagen, wie Herr *Forster* will; er würde aber auch nichts gegen mich beweisen, weil die Verschiedenheit der Rassen doch nicht nach dem beurteilt wird, was an ihnen einerlei, sondern was an ihnen verschieden ist. Man würde nur sagen können, daß es auch tiefbraune Rassen gäbe, die sich vom Neger oder seinem Abstamme *in andern Merkmalen* (z. B. dem Knochenbau) unterscheiden; denn in Ansehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliste würde nur um eine vermehrt werden. Ist aber die tiefe Farbe, die der in seinem Lande erwachsene Habessinier an sich trägt, nicht angeerbt, sondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demselben Lande von klein auf erzogen wäre: so würde seine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Kaffern einen Mittelschlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anstrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu sein scheinen würde. Also beweiset dieser projektierte Versuch nichts wider die Tauglichkeit der notwendigerblichen Hautfarbe zu einer Rassenunterscheidung, sondern nur die Schwierigkeit, dieselbe, sofern sie angeboren ist, an Orten richtig bestimmen zu können, wo

die Sonne sie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und bestätigt die Rechtmäßigkeit meiner Forderung, *Zeugungen* von denselben Eltern *im Auslande* zu diesem Behuf vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entscheidendes Beispiel an der indischen Hautfarbe eines seit einigen Jahrhunderten in unseren nordischen Ländern sich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den *Zigeunern*. Daß sie ein *indisches* Volk sind, beweiset ihre Sprache unabhängig von ihrer Hautfarbe. Aber diese zu erhalten, ist die Natur so hartnäckig geblieben, daß, ob man zwar ihre Anwesenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, sie noch immer so vollständig zum Vorschein kommt, daß, wenn sie in Indien aufwüchsen, zwischen ihnen und den dortigen Landeseingebornen, allem Vermuten nach, gar kein Unterschied angetroffen werden würde. Hier nun zu sagen, daß man noch 12 Mal 12 Generationen warten müsse, bis die nordische Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hieße den Nachforscher mit dilatorischen Antworten hinhalten und Ausflüchte suchen. Ihre Farbe aber für bloße Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heißt das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn sie zeugen mit unseren alten Eingeborenen unausbleiblich halbschlächtige Kinder, welchem Gesetze die Rasse der Weißen in Ansehung keiner einzigen ihrer charakteristischen Varietäten unterworfen ist.

Aber Seite 155–156 tritt das wichtigste Gegenargument auf, wodurch im Falle, daß es gegründet wäre, bewiesen werden würde, daß, wenn man mir auch meine *ursprünglichen Anlagen* einräumte, die Angemessenheit der Menschen zu ihren Mutterländern, *bei ihrer Verbreitung* über die Erdfläche, damit doch nicht bestehen könne. Es ließe sich, sagt Herr *Forster*, allenfalls noch verteidigen, daß *gerade diejenigen* Menschen, *deren Anlage sich für dieses* oder *jenes Klima* paßt, da oder dort durch eine weise Fügung der Vorsehung geboren würden: aber, fährt er fort, wie ist denn eben diese Vorsehung so kurzsichtig geworden, nicht auf eine *zweite Verpflanzung* zu

denken, wo jener Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre?
Was den ersten Punkt betrifft, so erinnere man sich, daß ich jene erste Anlagen nicht als *unter verschiedene* Menschen *verteilt*,—denn sonst wären es so viel verschiedene *Stämme* geworden,—sondern im ersten Menschenpaare als *vereinigt* angenommen hatte; und so paßten ihre Abkömmlinge, an denen noch die *ganze* ursprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeschieden ist, zu allen Klimaten (in Potentia), nämlich so, daß sich derjenige Keim, der sie demjenigen Erdstriche, in welchen sie oder ihre frühen Nachkommen geraten würden, angemessen machen würde, daselbst entwickeln könnte. Also bedurfte es nicht einer besonderen weisen Fügung, sie in solche Örter zu bringen, wo ihre Anlagen paßten; sondern, wo sie zufälliger Weise hinkamen und lange Zeit ihre Generation fortsetzten, da entwickelte sich der für diese Erdgegend in ihrer Organisation befindliche, sie einem solchen Klima angemessen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet sich nach den Örtern, und nicht, wie es Herr *Forster* mißversteht, mußten etwa die Örter nach den schon entwickelten Anlagen ausgesucht werden. Dieses alles versteht sich aber nur von der ältesten Zeit, welche lange gnug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererst einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung seiner, derselben angemessenen Anlagen erforderliche Einflüsse des Klima und Bodens zu verschaffen. Aber nun fährt er fort: wie ist nun derselbe Verstand, der hier so richtig ausrechnete, welche Länder und welche Keime zusammentreffen sollten (sie *mußten*, nach dem Vorigen, *immer* zusammentreffen, wenn man auch will, daß sie nicht ein Verstand, sondern nur dieselbe Natur, die die Organisation der Tiere so durchgängig zweckmäßig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben so sorgfältig ausgerüstet habe), auf einmal so kurzsichtig geworden, daß er nicht auch den Fall *einer zweiten Verpflanzung* vorausgesehen? Dadurch wird ja die angeborne Eigen-

tümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos usw.

Was nun diesen zweiten Punkt des Einwurfs betrifft, so räume ich ein, daß jener Verstand, oder, wenn man lieber will, jene von selbst zweckmäßig wirkende Natur, nach schon entwickelten Keimen auf Verpflanzung in der Tat gar nicht Rücksicht getragen, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzsichtigkeit beschuldigt werden zu dürfen. Sie hat vielmehr durch ihre veranstaltete Angemessenheit zum Klima die Verwechselung desselben, vornehmlich des warmen mit dem kälteren, verhindert. Denn eben diese üble Anpassung des neuen Himmelsstrichs zu dem schon angearteten Naturell der Bewohner des alten hält sie von selbst davon ab. Und wo haben Indier oder Neger sich in nordlichen Gegenden auszubreiten gesucht?—Die aber dahin vertrieben sind, haben in ihrer Nachkommenschaft (wie die kreolischen *Neger* oder *Indier*, unter dem Namen der *Zigeuner*) niemals einen zu ansässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen.*

* Die letztere Bemerkung wird hier nicht als beweisend angeführt, ist aber doch nicht unerheblich. In Herrn *Sprengels* Beiträgen, 5tem Teil, S. 287—292, führt ein sachkundiger Mann gegen *Ramsays* Wunsch, alle Negersklaven als *freie* Arbeiter zu brauchen, an: daß unter den vielen tausend freigelassenen Negern, die man in Amerika und in England antrifft, er kein Beispiel kenne, daß irgend einer ein Geschäfte treibe, was man eigentlich *Arbeit* nennen kann, vielmehr daß sie ein leichtes Handwerk, welches sie vormals als Sklaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn sie in Freiheit kommen, um dafür Höker, elende Gastwirte, Livreibediente, auf den Fischzug oder Jagd Ausgehende, mit einem Worte, Umtreiber zu werden. Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derselbe Verfasser bemerkt hiebei: daß nicht etwa das nördliche Klima zur Arbeit ungeneigt mache; denn sie halten, wenn sie hinter dem Wagen ihrer Herrschaften oder in den ärgsten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müssen, doch lieber aus, als Dreschen, Graben, Lastentragen usw. Sollte man hieraus nicht schließen: daß es, außer dem *Vermögen* zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Tätigkeit (vornehmlich der anhaltenden, die man Emsigkeit nennt), gebe, der mit gewissen Naturanlagen besonders verwebt ist, und daß Indier sowohl, als Neger nicht mehr von diesem Antriebe in andere Klimaten mitbringen und

Aber eben das, was Herr *Forster* für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Prinzip hält, wirft in einer gewissen Anwendung das vorteilhafteste Licht auf dieselbe und löset Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, daß so viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menschengattung, über die allmählige Entwicklung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich gewesen, daß darüber die, großenteils durch gewaltsame Naturrevolutionen erzwungene Verbreitung derselben über den beträchtlichsten Teil der Erde mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geschehen können. Wenn nun auch durch diese Ursachen ein Völkchen der alten Welt aus südlicheren Gegenden in die nördlicheren getrieben worden: so muß die Anartung,—die, um den vorigen angemessen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war,—allmählig in Stillstand gesetzt, dagegen einer entgegengesetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieser Men-

vererben, als sie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften und von der Natur empfangen hatten, und daß diese innere Anlage eben so wenig erlösche, als die äußerlich sichtbare? Die weit mindern Bedürfnisse aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, sich auch nur diese zu verschaffen, erfordern keine größeren Anlagen zur Tätigkeit.—Hier will ich noch etwas aus MARSDENS gründlicher Beschreibung von Sumatra (siehe SPRENGELS Beiträge 6. Teil, S. 198—199) anführen. „Die Farbe ihrer (der *Rejangs*) Haut ist gewöhnlich *gelb*, ohne die Beimischung von Rot, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie sind beinahe durchgängig etwas heller von Farbe, als die *Mestizen* in anderen Gegenden von Indien.—Die weiße Farbe der Einwohner von Sumatra, *in Vergleichung mit andern Völkern des Himmelsstrichs*, ist meines Erachtens ein starker Beweis, daß die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das sagt er von dort gebornen Kindern der Europäer und Neger in der zweiten Generation, und vermutet, daß die dunklere Farbe der Europäer, die sich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten sei, denen dort alle ausgesetzt sind.)—Hier muß ich noch bemerken, daß die Hände der Eingebornen und der *Mestizen*, unerachtet des heißen Klima, gewöhnlich kalt sind" (ein wichtiger Umstand, der Anzeige gibt, daß die eigentümliche Hautbeschaffenheit von keinen oberflächlichen äußeren Ursachen herrühren müsse).

schenschlag hätte sich nordostwärts immer weiter bis nach Amerika hinübergezogen,—eine Meinung, die geständlich die größte Wahrscheinlichkeit hat,—so wären, ehe er sich in diesem Weltteile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, seine Naturanlagen schon so weit entwickelt worden, als es möglich ist, und diese Entwickelung, nun als vollendet, müßte alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre also eine Rasse gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimate immer einerlei, in der Tat also keinem gehörig angemessen ist, weil die südliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die ans nördliche Klima abgewechselt, und so der beharrliche Zustand dieses Menschenhaufens gegründet worden. In der Tat versichert *Don Ulloa* (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beiden Hemisphären kannte), die charakteristische Gestalt der Bewohner dieses Weltteils durchgängig sehr ähnlich befunden zu haben (was die Farbe betrifft, so beschreibt sie einer der neueren Seereisenden, dessen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie *Eisenrost*, mit *Öl* vermischt). Daß aber ihr Naturell zu keiner *völligen* Angemessenheit mit irgend einem Klima gelangt ist, läßt sich auch daraus abnehmen, daß schwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum diese Rasse, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Kultur (wozu sich doch in der Naheit Beispiel und Aufmunterung genug findet), noch tief unter dem Neger selbst steht, welcher doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Rassenverschiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle andere mögliche Hypothesen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Herrn *Forster* schon in Vorschlag gebrachte besondere Schöpfung des Negers mit einer zweiten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, so bleibt keine andere Antwort übrig, als daß Amerika zu *kalt* oder zu *neu* sei, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen,

oder in so kurzer Zeit, als es bevölkert ist, schon hervorgebracht zu haben. Die *erste* Behauptung ist, was das heiße Klima dieses Weltteils betrifft, jetzt genugsam widerlegt; und was die *zweite* betrifft, daß nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtausende zu warten Geduld hätte, sich die Neger (wenigstens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinst hier auch durch den allmähligen Sonneneinfluß hervorfinden würden: so müßte man erst gewiß sein, daß Sonne und Luft solche Einpfropfungen verrichten können, um sich durch einen so ins Weite gestellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, bloß vermuteten Erfolg, nur gegen *Einwürfe* zu verteidigen; wie viel weniger kann, da jenes selbst noch gar sehr bezweifelt wird, eine bloß beliebige Vermutung den *Tatsachen* entgegengestellt werden?
Eine wichtige Bestätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verschiedenheiten durch Entwickelung ursprünglich und zweckmäßig in einem Menschenstamme für die Erhaltung der Art zusammenbefindlicher Anlagen ist: daß die daraus entwickelten Rassen nicht *sporadisch* (in allen Weltteilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, sondern *zykladisch* in vereinigten Haufen, die innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derselben sich hat bilden können, verteilt angetroffen werden. So ist die *reine* Abstammung der *Gelbfarbigen* innerhalb den Grenzen von *Hindostan* eingeschlossen, und das nicht weit davon entfernte *Arabien*, welches großenteils gleichen Himmelsstrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine *Neger*, die nur in *Afrika*, zwischen dem *Senegal* und *Capo Negro* (und so weiter im Inwendigen dieses Weltteils) zu finden sind; indessen das ganze *Amerika* weder die einen noch die andern, ja gar keinen Rassencharakter der alten Welt hat (die *Eskimos* ausgenommen, die nach verschiedenen, sowohl von ihrer Gestalt, als selbst ihrem Talent hergenommenen Charakteren, spätere Ankömmlinge aus einem der alten Weltteile zu sein scheinen). Jede dieser Rassen ist gleichsam isoliert, und da sie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch

einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derselben unabtrennlich anhängenden Charakter sich unterscheiden: so machen sie die Meinung von dem Ursprunge der letzteren aus der Wirkung des Klima sehr unwahrscheinlich, bestätigen dagegen die Vermutung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtschaft durch Einheit der Abstammung, aber zugleich die von einer, in ihnen selbst, nicht bloß im Klima liegenden *Ursache* des klassifischen Unterschiedes derselben, welcher lange Zeit erfordert haben muß, um seine Wirkung angemessen dem Orte der Fortpflanzung zu tun, und nachdem diese einmal zu Stande gekommen, durch keine Versetzungen neue Abartungen mehr möglich werden läßt, welche denn für nichts Anderes, als eine sich allmählig zweckmäßig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewisse Zahl nach den Hauptverschiedenheiten der Lufteinflüsse eingeschränkte, *ursprüngliche Anlage* gehalten werden kann. Diesem Beweisgrunde scheint die in den zu Südasien und so weiter ostwärts zum stillen Ozean gehörigen Inseln zerstreute Rasse der *Papuas*, welche ich, mit Kapt. *Forrester*, Kaffern genannt habe (weil er vermutlich teils in der Hautfarbe, teils in dem Kopf- und Barthaare, welche sie, der Eigenschaft der Neger zuwider, zu ansehnlichem Umfange auskämmen können, Ursache gefunden, sie nicht Neger zu nennen), Abbruch zu tun. Aber die daneben anzutreffende wundersame Zerstreuung noch anderer Rassen, nämlich der Haraforas, und gewisser mehr dem reinen indischen Stamme ähnlicher Menschen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigenschaft schwächt, indem diese in einem und demselben Himmelsstriche doch so ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde sie nicht für Aborigines, sondern durch wer weiß welche Ursache (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Westen nach Osten gewirkt haben muß), aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge (jene *Papuas* etwa aus Madagaskar), zu halten wahrscheinlich findet. Mit den Einwohnern von *Frevilleiland*, von denen ich *Carterets* Nachricht aus dem

Gedächtnisse (vielleicht unrichtig) anführte, mag es also beschaffen sein, wie es wolle, so wird man die Beweistümer der Entwickelung der Rassenunterschiede in dem vermutlichen Wohnsitze ihres Stammes auf dem *Kontinent* und nicht auf den *Inseln*, die allem Ansehen nach allererst nach längst vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu suchen haben.

Soviel zur Verteidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organischer Geschöpfe einer und derselben *Naturgattung* (*species naturalis*, so fern sie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung stehen und von einem Stamme entsprungen sein* können), zum Unterschiede von der *Schulgattung* (*species artificialis*, so fern sie unter einem gemeinschaftlichen Merkmale der bloßen Vergleichung stehen), davon die erstere zur Naturgeschichte, die zweite zur Naturbeschreibung gehört. Jetzt noch etwas über das eigene System des Herrn *Forster* von dem Ursprunge desselben. Darin sind wir beide einig, daß alles in einer Naturwissenschaft *natürlich* müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde. Diesem Grundsatze bin ich so sorgfältig gefolgt, daß auch ein scharfsinniger Mann (Herr *O. C. R. Büsching* in der Rezension meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Absichten, von Weisheit und Vorsorge usw.

* Zu einem und demselben Stamme zu gehören bedeutet nicht sofort von einem einzelnen ursprünglichen *Paare* erzeugt zu sein; es will nur soviel sagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewissen Tiergattung anzutreffen sind, dürfen darum nicht als soviel ursprüngliche Verschiedenheiten angesehen werden. Wenn nun der erste Menschenstamm aus noch soviel Personen (beiderlei Geschlechts), die aber alle gleichartig waren, bestand, so kann ich eben so gut die jetzigen Menschen von einem einzigen Paare, als von vielen derselben ableiten. Herr *Forster* hält mich im Verdacht, daß ich das Letztere als ein Faktum und zwar zufolge einer Autorität behaupten wolle; allein es ist nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrifft, daß, wegen der reißenden Tiere, das menschliche Geschlecht mit seinem Anfange von einem einzigen Paare schlecht gesichert gewesen sein würde, so kann ihm diese keine sonderliche Mühe machen. Denn seine allgebärende Erde durfte dieselbe nur später, als die Menschen, hervorgebracht haben.

der Natur, mich zu einem *Naturalisten*, doch mit dem Beisatze: *von eigner Art*, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die bloßen Naturkenntnisse und wie weit diese reichen, angehen (wo es ganz schicklich ist, sich *teleologisch* auszudrücken), es nicht ratsam finde, eine *theologische* Sprache zu führen; um jeder Erkenntnisart ihre Grenzen ganz sorgfältig zu bezeichnen.
Allein eben derselbe Grundsatz, daß alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Grenzen derselben. Denn man ist zu ihrer äußersten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch *Erfahrung* bewährt werden kann. Wo diese aufhören und man mit selbsterdachten Kräften der Materie nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen es anfangen muß, da ist man schon über die Naturwissenschaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Ursachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Existenz durch nichts bewiesen, ja sogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft schwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines organisierten Wesens es schon bei sich führt, daß es eine Materie sei, in der alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht, und dies sogar nur als *System von Endursachen* gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit desselben nur eine teleologische, keinesweges aber physisch-mechanische Erklärungsart, wenigstens der *menschlichen* Vernunft, übrig läßt; so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisierung selbst ursprünglich herkomme? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar *außer* der Naturwissenschaft in der *Metaphysik* liegen. Ich meinerseits leite alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab, und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmähligen Entwickelung von *ursprünglichen Anlagen* (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst *entstanden* sei,

diese Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.

Ich fürchte daher für Herrn *Forsters* System nichts von einem Ketzergerichte (denn das würde sich hier eben so wohl eine Gerichtsbarkeit außer seinem Gebiete anmaßen), auch stimme ich erforderlichen Falles auf eine philosophische *Jury* (S. 166) von bloßen Naturforschern, und glaube doch kaum, daß ihr Ausspruch für ihn günstig ausfallen dürfte. „Die kreißende Erde (S. 80), welche Tiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen aus ihrem weichen, vom Meeresschlamme befruchteten Mutterschoße entspringen ließ, die darauf gegründete Lokalzeugungen organischer Gattungen, da *Afrika* seine Menschen (die Neger), *Asien* die seinigen (alle übrige) (S. 158) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Walfische (S. 77) und so weiter hinab (vermutlich bis zu Moosen und Flechten, nicht bloß im Vergleichungssystem, sondern im Erzeugungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehenden Naturkette* organischer Wesen",—diese würden zwar nicht machen, daß der Naturforscher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75) zurückbebte (denn es ist ein Spiel, womit sich wohl Mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab), er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgescheucht werden, daß er sich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in die Wüste der Metaphysik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75) *unmännliche* Furcht, nämlich vor allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren ersten Grundsätzen abspannt und ihr es erlaubt

* Über diese, vornehmlich durch *Bonnet* sehr beliebt gewordene Idee verdient des Herrn Prof. *Blumenbach* Erinnerung (Handbuch der Naturgeschichte 1779. Vorrede § 7) gelesen zu werden. Dieser einsehende Mann legt auch den *Bildungstrieb*, durch den er soviel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganischen Materie, sondern nur den Gliedern organisierter Wesen bei.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

macht, in grenzenlosen Einbildungen herumzuschweifen. Vielleicht hat Herr *Forster* auch hiedurch nur irgend einem *Hypermetaphysiker* (denn dergleichen gibts auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die sie auch zu verachten sich anstellen, und doch heroisch auf Eroberungen ausgehen), einen Gefallen tun und Stoff für dessen Phantasie geben wollen, um sich hernach hierüber zu belustigen.

Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft, und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: daß sie schlechterdings *keine Grundkräfte a priori* erdenken kann und darf (weil sie alsdann lauter leere Begriffe aushecken würde), sondern nichts weiter tun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt (so fern sie nur dem Anscheine nach verschieden, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinstmögliche Zahl zurückzuführen, und die dazu gehörige *Grundkraft*, wenns die Physik gilt, *in der Welt*, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls *außer der Welt* zu suchen. Von einer Grundkraft aber (da wir sie nicht anders, als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen), können wir keinen andern Begriff geben und keine Benennung dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt.*

* Z. B. die *Einbildung* im Menschen ist eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüts nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die sich darauf bezieht, kann daher nicht anders als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben so sind unter dem Titel der bewegenden Kräfte Zurückstoßungs- und Anziehungskraft *Grundkräfte.* Zu der Einheit der Substanz haben Verschiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müssen, und haben sogar gemeint, sie zu erkennen, indem sie bloß den *gemeinschaftlichen Titel* verschiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele sei Vorstellungskraft der Welt; gleich als ob ich sagte: die einzige Grundkraft der Materie ist bewegende Kraft, weil Zurückstoßung und Anziehung beide unter dem gemeinschaftlichen Begriffe der Bewegung stehen. Man verlangt aber zu wissen, ob sie auch von dieser *abgeleitet* werden können, welches unmöglich ist. Denn die *niedrigeren* Begriffe können nach dem, was sie *Verschiedenes* haben, von dem *höheren* niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Substanz betrifft, von der es scheint, daß sie

Nun ist der Begriff eines organisierten Wesens dieser: daß es ein materielles Wesen sei, welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel möglich ist (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Physiolog, von diesem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muß also als eine nach *Zwekken* wirkende Ursache gedacht werden, und zwar so, daß diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte *ihrem Bestimmungsgrunde nach* durch Erfahrung *nur in uns selbst*, nämlich an unserem Verstande und Willen, als eine Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der *Kunstwerke*. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, so fern er durch den erstern bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas *gemäß einer Idee*, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber sollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige sein würde, die in einem Wesen zweckmäßig wirkte, ohne doch den Bestimmungsgrund in einer *Idee* zu haben. Also ist der Begriff von dem Vermögen eines Wesens, aus sich selbst *zweckmäßig*, aber *ohne Zweck* und Absicht, die in ihm oder seiner Ursache lägen, zu wirken, — als eine besondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beispiel gibt, — völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeste Gewährleistung, daß ihr überhaupt irgend ein Objekt korrespondieren könne. Es mag also die Ursache organisierter Wesen *in* der Welt oder *außer* der Welt anzutreffen sein, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen, oder ein *intelligentes*

die Einheit der Grundkraft schon in ihrem Begriffe bei sich führe, so beruht diese Täuschung auf einer unrichtigen Definition der *Kraft*. Denn diese ist nicht das, *was* den Grund der Wirklichkeit der Akzidenzen enthält (das ist die Substanz), sondern ist bloß das *Verhältnis* der Substanz zu den Akzidenzen, *so ferne* sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden.

Wesen uns dazu denken; nicht als ob wir (wie der sel. *Mendelssohn* mit Anderen glaubte), *einsähen*, daß eine solche Wirkung aus einer anderen Ursache *unmöglich sei*: sondern weil wir, um eine andere Ursache mit Ausschließung der Endursachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft *erdichten* müßten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugnis hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, alles, *was* sie will und *wie* sie will, zu erklären.

Und nun die Summe von allem gezogen! *Zwecke* haben eine gerade Beziehung auf *Vernunft*, sie mag nun fremde oder unsere eigene sein. Allein um sie auch in fremder Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene wenigstens als ein Analogon derselben zum Grunde legen: weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können. Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der *Natur* oder der *Freiheit*. Daß es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch *a priori* einsehen; dagegen er *a priori* ganz wohl einsehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Prinzips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt. Eben so würde es mit den Zwecken der Freiheit bewandt sein, wenn dieser vorher die Gegenstände des Wollens durch die Natur (in Bedürfnissen und Neigungen) als Bestimmungsgründe gegeben werden müßten, um bloß vermittelst der Vergleichung derselben unter einander und mit ihrer Summe dasjenige durch Vernunft zu bestimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der praktischen Vernunft zeigt, daß es reine praktische Prinzipien gebe, wodurch die Vernunft *a priori* bestimmt wird, und die also *a priori* den Zweck derselben angeben. Wenn also der Gebrauch des teleologischen Prinzips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmt gnug angeben kann: so muß man dieses dagegen von einer *reinen Zweckslehre* (welche keine

andere, als die der *Freiheit* sein kann) erwarten, deren Prinzip *a priori* die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur praktisch sein kann. Weil aber eine reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der *Welt* wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren *Möglichkeit* in derselben, sowohl was die darin gegebenen *Endursachen* betrifft, als auch die Angemessenheit der *obersten Weltursache* zu einem Ganzen aller Zwecke als Wirkung, mithin sowohl die *natürliche Teleologie*, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transszendental-Philosophie, nicht verabsäumen dürfen, um der praktischen reinen Zweckslehre objektive Realität in Absicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern.

In beider Rücksicht hat nun der *Verfasser* der *Briefe über die Kantsche Philosophie* sein Talent, Einsicht und ruhmwürdige Denkungsart, jene zu allgemein notwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, musterhaft bewiesen; und ob es zwar eine Zumutung an den vortrefflichen Herausgeber gegenwärtiger Zeitschrift ist, welche der Bescheidenheit zu nahe zu treten scheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubnis zu bitten, meine Anerkennung des Verdienstes des ungenannten, und mir bis nur vor kurzem unbekannten Verfassers jener Briefe um die gemeinschaftliche Sache einer nach festen Grundsätzen geführten, sowohl spekulativen als praktischen Vernunft, so fern ich einen Beitrag dazu zu tun bemüht gewesen, in seine Zeitschrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, sogar anmutigen Darstellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verlust ihrer Gründlichkeit, ist so selten (am wenigsten dem Alter beschieden), und gleichwohl so nützlich, ich will nicht sagen, bloß zur Empfehlung, sondern selbst zur Klarheit der Einsicht, der Verständlichkeit und der damit verknüpften Überzeugung,—daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich diese Erleichterung nicht verschaffen konnte,

auf solche Weise ergänzte, meinen Dank öffentlich abzustatten.

Ich will bei dieser Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widersprüche, in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefaßt hat, berühren. Sie schwinden insgesamt von selbst, wenn man sie in der Verbindung mit dem Übrigen betrachtet. In der Leipz. gelehrt. Zeitung 1787, Nr. 94 wird das, was in der Kritik usw. Auflage 1787, in der Einleitung S. 3, Z. 7 steht mit dem, was bald darauf S. 5, Z. 1 und 2 angetroffen wird, als im geraden Widerspruche stehend angegeben; denn in der ersteren Stelle hatte ich gesagt: von den Erkenntnissen *a priori* heißen diejenigen *rein*, denen gar nichts Empirisches *beigemischt* ist, und als ein Beispiel des Gegenteils den Satz angeführt: alles *Veränderliche* hat eine Ursache. Dagegen führe ich S. 5 eben diesen Satz zum Beispiel einer reinen Erkenntnis *a priori*, d. i. einer solchen, die von nichts Empirischem *abhängig* ist, an; — zweierlei Bedeutungen des Worts *rein*, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu tun habe. Freilich hätte ich den Mißverstand durch ein Beispiel der erstern Art Sätze verhüten können: alles *Zufällige* hat eine Ursache. Denn hier ist gar nichts Empirisches *beigemischt*. Wer besinnt sich aber auf alle Veranlassungen zum Mißverstande? — Eben das ist mir mit einer Note zur Vorrede der *metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft* S. XIV—XVII widerfahren, da ich die Deduktion der Kategorien zwar für wichtig, aber *nicht für äußerst notwendig* ausgebe, Letzteres aber in der Kritik doch geflissentlich behaupte. Aber man sieht leicht, daß sie dort nur zu einer *negativen* Absicht, nämlich um zu beweisen, es könne vermittelst ihrer *allein* (ohne sinnliche Anschauung) gar *kein Erkenntnis* der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn schon klar wird, wenn man auch nur die Exposition der Kategorien (als bloß auf Objekte überhaupt angewandte logische Funktionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen,

darin sie zur *Erkenntnis* der Objekte (der Erfahrung) wirklich gehören, so mußte nun auch die Möglichkeit einer objektiven Gültigkeit solcher Begriffe *a priori* in Beziehung aufs Empirische besonders bewiesen werden, damit sie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empirisch *entsprungen* zu sein geurteilt würden; und das war die *positive* Absicht, in Ansehung deren die *Deduktion* allerdings unentbehrlich notwendig ist.
Ich erfahre eben jetzt, daß der Verfasser obbenannter Briefe, Herr Rat *Reinhold*, seit kurzem Professor der Philosophie in Jena sei; ein Zuwachs, der dieser berühmten Universität nicht anders, als sehr vorteilhaft sein kann.

I. Kant.

XVI
ÜBER EINE ENTDECKUNG, NACH DER ALLE NEUE KRITIK DER REINEN VERNUNFT DURCH EINE ÄLTERE ENTBEHRLICH GEMACHT WERDEN SOLL



HERR *Eberhard* hat die Entdeckung gemacht, daß, wie sein philosophisches Magazin, erster Band S.289 besagt, „die *Leibnizische* Philosophie eben so wohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnisvermögen gegründeten Dogmatisms einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte." Wie es nun zugegangen sei, daß man diese Sachen in der Philosophie des großen Mannes und ihrer Tochter, der Wolffischen nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach sie sehen sollen!
Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam* (wie es *Locke* nennt), dessen sich auch Herr *Eberhard*, aus Furcht seine eigene möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letzteren ein großes Hindernis sein. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch *Bücher* (die doch selbst aus keinen andern Quellen geschöpft sein konnten, als denen, welchen wir eben so nahe sind, als ihre Verfasser), eine mißliche Sache. Herr *Eberhard* konnte, so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Überdem spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so, als ob er sich für *Leibnizen* eben nicht verbürgen wolle. Am besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr *Eberhard* auf dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigene Behauptungen; denn sonst geraten wir in die schlimme Lage, daß die Streiche, die er im fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie, wie billig, erwidern, einen großen

Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Haß zuziehen dürfte.
Das Erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Prozesses, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr *Eberhard* S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: daß wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, *daß wir vorwärts und rückwärts gehen* und nach allen Richtungen ausbeugen können."—Nun kann man wohl einräumen: daß ein Magazin in seinen verschiedenen Abteilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte (so wie auch in diesem auf eine Abhandlung über die *logische Wahrheit* unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der *Bärte*, auf diesen ein *Gedicht* folgt); allein daß in einer und derselben Abteilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinterste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornehmlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr *Eberhard* schwerlich durch die Eigentümlichkeit eines Magazins (welches alsdann eine Gerüllkammer sein würde), rechtfertigen können: in der Tat ist er auch weit entfernt, so zu urteilen.
Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der Tat sehr planmäßig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probierstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probiersteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch sein sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält (nicht die an ihm die Probe halten), zu beweisen. Es ist ein künstliches *ὕστερον πρότερον*, welches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntnis *a priori* und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objekte vor aller Erfahrung, mithin der Deduktion ihrer objektiven Rea-

lität (als langwierigen und schweren Bemühungen), mit guter Manier auszuweichen und, wo möglich, durch einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatism der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die Auflösung der allgemeinen Frage zum Zwecke hat: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und nur nach einer mühevollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlußsatze gelangen: daß keinem Begriffe seine objektive Realität anders gesichert werden könne, als so fern er in einer korrespondierenden Anschauung (die für uns jederzeit sinnlich ist) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es schlechterdings keine Erkenntnis, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, daß sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegenteils an: nämlich daß es allerdings Erweiterung der Erkenntnis über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze *a priori* möglich sei.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhardschen Magazins aus zwei Akten. Im *ersten* soll die objektive Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargetan, im *andern* die Aufgabe, wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, aufgelöset werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urteilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete, besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweise, Anführung von *Leibnizens* und

anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rate, den *Quintilian* dem Redner in Ansehung seiner Argumente gibt, um seine Zuhörer zu überlisten: *Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt.—Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent*; *etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine*; welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu tun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen.

ERSTER ABSCHNITT

ÜBER DIE OBJEKTIVE REALITÄT DERJENIGEN BEGRIFFE, DENEN KEINE KORRESPONDIERENDE SINNLICHE ANSCHAUUNG GEGEBEN WERDEN KANN, NACH HERRN EBERHARD

ZU dieser Unternehmung schreitet Herr *Eberhard* S. 157–158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist: spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Not täte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die *unbestrittenen* fruchtbaren Felder der Ontologie verheißen*, und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, *ohne uns auf die transszendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten* (das soll hier so viel bedeuten, als die objektive Realität ihrer Begriffe), *vor der Hand einzulassen*", und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst die Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, *ohne von der Realität des Gegenstandes derselben mit einem Worte Erwähnung zu tun*". Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam sein, indem er sagt: „das läßt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem *Beispiele*, das zu treffend und zu *lehrreich* ist, als daß ich es nicht sollte hier anführen dürfen". Ja wohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiel zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht,

* Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, *als Ansprüche auf eine Erkenntnis der Dinge überhaupt*, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verrät auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punkt des Streits aus den Augen zu rücken.

selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmten Männer, die davon bloß Bericht geben, zu berufen: weil zu erwarten ist, daß man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr *Eberhard* sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem *Borelli* nachgesagte Urteil über des *Apollonius* Conica.

Apollonius konstruiert zuerst den Begriff eines Kegels, d. i. er stellt ihn *a priori* in der Anschauung dar (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objektive Realität seines Begriffs zum voraus dartut). Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels (*conus rectus*) durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweiset an der Anschauung *a priori* die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung *a priori* gegeben, mithin seine objektive Realität, d. i. die Möglichkeit, daß es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, *als daß man ihm die korrespondierende Anschauung unterlegt*, bewiesen wird.—Herr *Eberhard* wollte beweisen: daß man seine Erkenntnis gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben kann (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet), und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressieren.—Das Unglück aber kam daher, daß er den *Apollonius* selbst nicht kannte, und den *Borelli*, der über das Verfahren der alten Geometer reflektiert, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen *Konstruktion* der Begriffe von Kegelschnitten (außer dem Zirkel), und sagt: daß die Mathematiker

die Eigenschaften der letztern lehren, ohne der erstern Erwähnung zu tun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu *zeichnen*, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer.* Herr *Eberhard* hätte aus der Stelle, die er selbst aus der Anmerkung des *Borelli* anführt und sogar unterstrichen hat, sich hievon belehren können. Es heißt da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars subjectum ipsum efformandum delineandi.* Es wäre aber höchst ungereimt, vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mechanischen Konstruktion den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objektive Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht daß sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objekts gesichert zu sein, ableiteten (denn sie sind mit derselben sich zugleich der *reinen*, bloß schematischen Konstruktion vollkommen bewußt, und bringen auch,

* Um den Ausdruck der *Konstruktion* der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Mißbrauch zu sichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle *Darstellung* eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung Konstruktion heißen. Geschieht sie durch die bloße Einbildungskraft, einem Begriffe *a priori* gemäß, so heißt sie die *reine*, (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muß; daher er an einem Zirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Zirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte). Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die *empirische* Konstruktion heißen können. Die erstere kann auch die *schematische*, die zweite die *technische* genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Konstruktion, (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird), ist nun entweder die *geometrische*, durch Zirkel und Lineal, oder die *mechanische*, wozu andere Werkzeuge nötig sind, wie zum Beispiel die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte außer dem Zirkel.

die *mechanische* nach derselben, wenn es erfordert wird, zu Stande), sondern daß sie sich eine solche Linie (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkürlich denken, und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemäßer sein würde, um deren willen man mehrmals angeraten hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabsäumen.
Nach dem Beispiele also nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr *Eberhard* auf folgende Art zu Werke.
Er hatte schon im 1sten Stück seines Magazins die Prinzipien der *Form* der Erkenntnis, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sein sollen, von denen der *Materie* derselben (nach ihm Vorstellung und Ausdehnung), deren Prinzip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm Niemand die transszendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die des Satzes vom *zureichenden Grunde* und hiemit die objektive Realität des letztern Begriffs, zweitens auch die Realität des Begriffs von *einfachen Wesen* darzutun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine korrespondierende Anschauung belegen zu dürfen. Denn was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sei, und so fern hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia*, mit der Metaphysik gemein oder leiht ihr vielmehr denselben.—Dieser Einteilung gemäß wollen wir nun auch unsere Prüfung einteilen.

A

BEWEIS DER OBJEKTIVEN REALITÄT DES BEGRIFFS VOM ZUREICHENDEN GRUNDE, NACH HERRN EBERHARD

Zuerst ist wohl zu bemerken: daß Herr *Eberhard* den Satz des zureichenden Grundes bloß zu den *formalen*

Prinzipien der Erkenntnis gezählt wissen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlaßt werde: „*ob er auch transszendentale Gültigkeit habe*" (überhaupt ein transszendentales Prinzip sei). Herr *Eberhard* muß entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines *logischen* (formalen) und *transszendentalen* (materiellen) Prinzips der Erkenntnis haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um statt dessen, wovon die Frage ist, etwas anderes unterzuschieben, wornach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muß einen Grund haben, ist das logische (formale) Prinzip der Erkenntnis, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist.* *Ein jedes Ding muß seinen Grund haben*, ist das transszendentale (materielle) Prinzip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus bloßen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal gesagt worden, daß ein transszendentales Prinzip über die Objekte und ihre Möglichkeit etwas *a priori* bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Prinzipien tun (indem sie von allem, was die Möglichkeit des

* Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urteilen angemerkt. Ein assertorisches Urteil ist ein *Satz*. Die Logiker tun gar nicht recht daran, daß sie einen Satz durch ein *mit Worten* ausgedrücktes Urteil definieren; denn wir müssen uns auch zu Urteilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältnis zweier Urteile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Konsequenz des letzteren (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urteil: einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend sein, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz, gesagt würde. Das assertorische Urteil: ein jeder Körper ist teilbar, sagt mehr, als das bloß problematische (man denke sich, ein jeder Körper sei teilbar usw.) und steht unter dem allgemeinen logischen Prinzip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muß *gegründet* (nicht ein bloß mögliches Urteil) sein, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz sein würde.

Objekts betrifft, gänzlich abstrahieren), bloß die formalen Bedingungen der Urteile betreffe. Aber Herr *Eberhard* wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: *Alles* hat einen Grund, durchsetzen, und indem er (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist), den in der Tat materiellen Grundsatz der Kausalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts *Alles*, und hütet sich wohl zu sagen: *ein jedes Ding*, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, daß es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transszendentaler Grundsatz der Erkenntnis sei, der schon in der Logik (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht), seinen Platz haben kann.

Daß er aber darauf dringt, diesen transszendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das tut er gleichfalls nicht ohne reife Überlegung, und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Kausalität), für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objektive Realität beweisen, ohne diese bloß auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, daß er nämlich noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sei. Nun ist klar, daß der Satz des Widerspruchs ein Prinzip ist, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht: weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Objekt gilt. Was also mit diesem Prinzip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objektive Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung binden zu lassen, so mußte er das Prinzip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so stellen, daß er, ob er zwar in der Tat bloß logi-

sche Bedeutung hat, dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Kausalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmäßigsten Urteilskraft, voraussetzen läßt.

Allein wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr *Eberhard* durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an *zwei* Türangeln gehängt: den Satz des Widerspruchs, und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser seiner Behauptung, indem er, *Leibnizen* (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt), zu Folge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgibt. Nun sagt er S. 163: „Die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) *demonstriert* werden", welches er denn gleich darauf mutig unternimmt. So hängt ja aber alsdann die ganze Metaphysik wiederum nur an *einem* Angel, da es vorher zwei sein sollten; denn die bloße Folgerung aus einem Prinzip, ohne daß im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Prinzip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr *Eberhard* aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde (mit ihm eigentlich die objektive Realität des Begriffs einer Ursache, ohne doch etwas mehr, als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen), aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Einteilung, S. 161–162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. *Euklides* selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden". Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „Sobald man ihm eines von seinen *Axiomen* leugnet: so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber *ein so seltener Fall*, daß er nicht glaubt ihm

die unverwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die *schönen Verhältnisse* seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muß gefälliger sein.“ Es gibt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica*, so wie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die *gefällige Philosophie* (im *Beweisen*, wie gleich darauf gesagt wird) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem *Euklid* anzuführen, wo er einen Satz, der *mathematisch* erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn was bloß philosophisch (aus Begriffen) bewiesen werden kann, z. B. das Ganze ist größer als sein Teil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheißene *Demonstration*. Es ist gut, daß sie nicht weitläuftig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund nichts wäre. – Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen Eines ohne zureichenden Grund sein könnte: so könnte auch das Andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund sein. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne daß im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich *eben so gut* gegen Westen bewegen können, als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also *zugleich* nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas *zugleich* sein und nicht sein, welches widersprechend und unmöglich ist.“

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll, als selbst der Mathematiker, hat alle Eigenschaften, die ein Beweis haben muß, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, – wie man nicht beweisen soll. – Denn *erstlich* ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, so, daß man aus ihm einen logischen, oder auch transszendentalen Grund-

satz machen kann, weil das Wort *Alles* ein jedes *Urteil*, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes *Ding* bedeuten kann. Wird er in der ersten Bedeutung genommen (da er so lauten müßte: ein jeder Satz hat seinen Grund), so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem *Satze des Widerspruchs* gefolgert; dieses würde aber, wenn unter *Alles* ein jedes *Ding* verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgartensche Beweis, auf den sich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der da, wo ich den Gedankenstrich gezogen habe, völlig zu Ende ist, außer daß die Schlußformel fehlt („welches sich widerspricht"), die aber ein Jeder hinzudenken muß. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort *aber* als ein bloßer Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlußsatze des ersteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort *aber* wegläßt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, daß etwas ohne Grund sei, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand: da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muß: daß nämlich alsdann auch das Gegenteil dieses Dinges ohne Grund sein würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders, als der Baumgartensche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied sein sollte.

Drittens ist die *neue Wendung*, die Herr *Eberhard* seinem Beweise zu geben gedachte, S. 164, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluß, durch den dieser sich wendet, geht auf vier Füßen.— Er lautet, wenn man ihn in syllogistischer Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (*statt dessen*) eben so gut nach Westen bewegen;

Nun bewegt sich (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgibt), der Wind ohne Grund nach Osten:

Folglich kann er sich *zugleich* nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Daß ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: *statt dessen* einschalte, ist klar; denn ohne diese Einschränkung im Sinne zu haben, kann Niemand den Obersatz einräumen. Wenn Jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abraten will, gar wohl sagen: er hätte eben so gut einen Fehler werfen und so viel verlieren können, aber nur *anstatt* des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe *zugleich*. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte eben so gut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, daß er beides *zugleich* daraus machen konnte.
Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, daß man vom Urwesen sagt, es habe zwar auch einen Grund seines Daseins, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch: weil der Grund des Daseins eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden sein, und dieses alsdann notwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muß. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjekts etwas Anderes, als der des Prädikats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen, wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.
Herr *Eberhard* hat also nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Kausalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie, und mutmaßlich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit und Gebrauch *zum Erkenntnis* der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke

des souverainen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: daß keine Kategorie die mindeste Erkenntnis enthalte, oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine korrespondierende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntnis der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B

BEWEIS DER OBJEKTIVEN REALITÄT DES BEGRIFFS VOM EINFACHEN AN ERFAHRUNGSGEGENSTÄNDEN, NACH HERRN EBERHARD

Vorher hatte Herr *Eberhard* von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Kausalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu sein, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objektive Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er S. 169—173 einen Schritt weiter und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne sein kann, nämlich dem eines *einfachen Wesens*, die objektive Realität sichern und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169—170 lautet so: „Die konkrete* Zeit, oder die Zeit, die wir *empfinden*

* Der Ausdruck einer *abstrakten* Zeit S. 170 im Gegensatz des hier vorkommenden, der *konkreten* Zeit, ist ganz unrichtig und muß billig niemals, vornehmlich wo es auf die größte logische Pünktlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser Mißbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisiert worden. Man abstrahiert nicht einen *Begriff* als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahiert in dem *Gebrauche* eines Begriffs *von* der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, et-

(sollte wohl heißen: in der wir etwas empfinden), ist nichts anders, als die Sukzession unserer Vorstellungen; denn auch die Sukzession in der Bewegung läßt sich auf die Sukzession der Vorstellungen zurückbringen. Die konkrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfache Elemente sind Vorstellungen. Da alle endliche Dinge in einem beständigen Flusse sind (woher weiß er dieses *a priori* von allen *endlichen* Dingen und nicht bloß von Erscheinungen zu sagen?): so können diese Elemente nie *empfunden* werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer mit etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge ein *stetiger* (dieses Wort ist von ihm selbst angestrichen), ununterbrochener Fluß ist; so ist kein *empfindbarer* Teil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die ein-

was zu abstrahieren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahiert *von* demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es tun so, daß er entweder bloß den Begriff eines Kindes *in abstracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstrakten und konkreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstrakt und konkret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünktlichkeit verfälscht öfters das Urteil über einen Gegenstand. Wenn ich sage: die abstrakte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so läßt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rote Farbe an Rosen, dem Zinnober usw. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahiert würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich es mir wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieser bloß abstrahierten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze *a priori* urteilen, wenigstens zu urteilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahiere, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber (wie man sagt), nur von der Erfahrung abstrahiert habe (wie im obigen Beispiele von der roten Farbe), verwehrt ist.—So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

fachen Elemente der konkreten Zeit liegen also *völlig* außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit.—Über diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das *unbildliche* Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, daß zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objektives gehöre, diese unteilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjektiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der konkreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich sein, und vermöge eben dieser Schranken können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden." Seite 171 heißt es vom Raume: ,,Die vielseitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anschauung, des Raums, mit der Zeit überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat,—die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich da ist, sind eben so wohl, wie die Elemente der Zeit, einfach und außer dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschauet werden; sie sind aber dem ungeachtet wahre Gegenstände; das alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein."

Herr *Eberhard* hat seine Beweise, wenngleich nicht mit besonders glücklicher logischen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Überlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu erratenden Ursachen, diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurteilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objektive Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als reiner Verstandeswesen, beweisen, und sucht sie in den *Elementen* desjenigen, was Gegenstand der Sinne ist; ein dem Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Be-

weis allgemein aus bloßen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicher Weise der Satz bewiesen wird, daß die Urgründe des Zusammengesetzten notwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: daß dieses zwar von unseren Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntnis bekommen können, keinesweges aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objekte sind, mithin die objektive Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sei. Er mußte also, selbst wider Willen, jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen? Er mußte dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken läßt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heißt es, es sei dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewußtsein empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, daß es da sei, so wie die kleinen Teile der Körper, oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt: bald aber (hauptsächlich, wenn es darauf ankommt, daß jene kleine Teile präzis als einfach gedacht werden sollen), es sei das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form S. 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. —Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs (nicht Verwechselung, die auch unvorsetzlich sein kann), mit Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Teile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjekte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen

Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird), geben läßt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das Eigentlich-Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die bloß in der Idee angetroffen werden, sei ihm nun (ohne daß er den Widerspruch bemerkt), an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objektive Realität dieses Begriffs an einer Anschauung dargetan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: *erstlich*, daß die konkrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen bestehen; *zweitens*, daß diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich eben so viel Unrichtigkeiten, die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz sein. Obgleich Herr *Eberhard* mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den *Keil* in seiner *introductio in veram physicam* durch die bloße Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verständlich finden und daraus ersehen: daß es keine einfache Elemente derselben geben könne, nach dem bloßen Grundsatze der Geometrie: daß durch zwei gegebene Punkte nicht mehr als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variiert werden und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Teile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Punkts in einer Linie zum Grunde legt.—Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die konkrete Zeit und der konkrete Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstrakten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweiset. Denn nicht allein, daß auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper), besorgt werden

müßte, in Irrtum zu geraten, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so läßt sich eben so apodiktisch beweisen, daß ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, sobald sie einen Teil des Raumes oder der Zeit einnehmen, grade in so viel Dinge und in so viel Veränderungen geteilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, geteilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hiebei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt), kann und muß man einräumen, daß Raum und Zeit bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Rezeptivität der Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden und deren allgemeine Bedingungen notwendig zugleich Bedingungen *a priori* der Möglichkeit aller Objekte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn *Leibniz* zuweilen sich so ausgedrückt hat, daß man seine Lehre vom einfachen Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen *Teil* der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen sein mag, wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist), oder, läßt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von *Leibnizens* Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte große Mann sein, der sich diese Freiheit Anderer im Untersuchen gefallen lassen muß.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, daß Herr *Eberhard* ihn notwendig bemerkt haben muß, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich daß das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung aber völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, daß man das Einfache als *Grund* zu den Anschauungen im Raume und der Zeit hinzu *vernünftele* (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde), sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst (obzwar ohne klares Bewußtsein), antreffe, und verlangt, daß das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Teile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandeswesen sein sollen. „Den Elementen der konkreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehle dieses Anschauende nicht", sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171) unter keiner sinnlichen *Form* angeschauet werden".

Zuerst, was bewegte Herrn *Eberhard* zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er sah selbst ein, daß, ohne einem Begriffe eine korrespondierende Anschauung zu geben, seine objektive Realität völlig unausgemacht sei. Da er nun die letztere gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, daß dieses nicht etwa ein Objekt würde, von dem (wie die Kritik behauptet), weiter schlechterdings kein Erkenntnis möglich sei, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Objekt gedacht wird, für bloße Erscheinung gelten müßte, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte, so mußte er die sinnliche Anschauung aus Teilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist.*

* Man muß hier wohl bemerken, daß er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der bloßen Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, daß ein *Objekt* den Sinnen gegeben sei

Wie hilft sich aber Herr *Eberhard* aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein bloßes Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein *nicht-empfindbarer* Teil ist völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie *abgesondert* empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl, als unseren Vorstellungen. Das zweite Wort, welches aus den Teilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das *unbildliche* Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar sein und doch einen Teil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu auffallend-widersprechend, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.
Ein *nicht-empfindbarer* Teil bedeutet hier einen Teil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich *nicht bewußt* ist. Herr *Eberhard* will mit der Sprache nicht heraus; denn hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, daß bei ihm Sinnlichkeit nichts Anderes, als der Zustand verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sei, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: daß, wenn kein einfacher Teil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt, wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfache Teile es eben so wohl sein müssen, obgleich an

(S. 299), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vorteil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfache Teile wegen der Schranken des endlichen Geistes nicht unterschieden werden können (jene Vorstellung also verworren ist). Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachteiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag: daß aber diese Dunkelheit der Teilvorstellungen eines Ganzen, so fern der Verstand nur einsieht, daß sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten sein müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaussetzen und zu Verstandeswesen machen könne. *Newtons* kleine Blättchen, daraus die Farbeteilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermutet) nicht allein ihr Dasein, sondern auch daß sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewußtsein, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nichtempfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist Niemanden von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Teilen und gänzlich einfachen Teilen weiter kein Unterschied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Teile müssen notwendig Gegenstände der Sinne sein, wenn das Ganze es sein soll.

Daß aber von einem einfachen Teile kein *Bild* stattfindet, ob er zwar selbst ein Teil von einem Bilde, d. i. von einer sinnlichen Anschauung, ist, kann ihn nicht in die Sphäre des Übersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings (wie die Kritik zeigt), über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d.i. irgend eine Anschauung, korrespondierend gegeben werden; aber alsdann kann man sie auch nicht als Teile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt, so folgt daraus, daß ihnen kein Bild korrespondiert, gar nicht, daß ihre Vorstellung etwas Übersinnliches sei; denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist eben so wohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdann hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Ge-

genständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Teilbarkeit der Materie (wie die Mathematik gebietet), sich eine Aussicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des *Einfachen*, in der Teilung an Vollständigkeit fehlt), auf ein solches *außer* dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Teil in derselben, sondern als der uns unbekannte, bloß in der Idee befindliche Grund *zu* derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständnis, welches Herrn *Eberhard* so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht das mindeste Erkenntnis haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der Tat herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heißt: „der Fluß der Veränderungen *aller endlichen Dinge* ist ein *stetiger*, ununterbrochener Fluß—kein *empfindbarer* Teil ist der kleinste, oder ein völlig einfacher", lautet so, als ob sie der Mathematiker diktiert hätte. Gleich darauf aber sind doch in eben denselben Veränderungen einfache Teile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie geschehen ruckweise, und, daß sie nicht, wie Herr *Eberhard* sich fälschlich ausdrückt, empfunden d. i. mit Bewußtsein *wahrgenommen* werden, hebt die spezifische Eigenschaft derselben, als Teile zur bloßen empirischen Sinnenanschauung zu *gehören*, gar nicht auf. Sollte Herr *Eberhard* wohl von der *Stetigkeit* einen bestimmten Begriff haben?

Mit einem Worte: Die Kritik hatte behauptet: daß, ohne einem Begriffe die korrespondierende Anschauung zu geben, seine objektive Realität niemals erhelle. Herr *Eberhard* wollte das Gegenteil beweisen, und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich daß der Verstand an Dingen, als Gegenständen der An-

schauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdann hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als daß die objektive Realität an der Anschauung bewiesen würde; dadurch aber wird dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führete, wie ganz und gar nicht Herr *Eberhard* den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen, oder, wenn er lieber will, daß er sie mißgedeutet hat.

C

METHODE, VOM SINNLICHEN ZUM NICHTSINNLICHEN AUFZUSTEIGEN, NACH HERRN EBERHARD

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornehmlich dem letzteren, die Herr *Eberhard* zieht, ist S. 262 diese: „So wäre also die Wahrheit, daß Raum und Zeit zugleich subjektive und objektive Gründe haben,—völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, daß ihre *letzten objektiven Gründe* Dinge an sich sind." Nun wird ein jeder Leser der Kritik gestehen, daß dieses gerade meine eigene Behauptungen sind, Herr *Eberhard* also mit seinen apodiktischen Beweisen (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen), *nichts wider die Kritik* behauptet habe. Aber daß diese objektive Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das außer- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr *Eberhard* das Gegenteil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlußresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258, Nr. 3 und 4 sagt Herr *Eberhard*: „Raum und

Zeit haben außer den subjektiven auch *objektive Gründe*, und diese objektive Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre, erkennbare Dinge"; S. 259: „ihre *letzten Gründe* sind Dinge an sich", welches alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, daß Herr *Eberhard*, der sonst scharf genug zu seinem Vorteil sieht, für diesmal ihm zum Nachteil nicht sah? Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu tun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, daß der Leser nicht sehen möchte, daß seine objektive *Gründe*, die nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Dinge an sich, bloß *Teile* (einfache) der Erscheinungen sind: denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Worts *Gründe*; weil Teile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber aufrichtig von Teilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Teile doch nicht-sinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Teile einräumte), in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich, ein Vermögen der Erkenntnis des Übersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornehmlich in der Beurteilung dieser Täuschung darauf an, daß der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhardsche Deduktion von Raum und Zeit, und so auch der Sinnenerkenntnis überhaupt, von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntnis und das Objekt derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Teile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, *empfindbar* sind, d. i. in der Anschauung mit Bewußtsein wahrgenommen werden.

Sie hört flugs auf sinnlich zu sein, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehro das Noumenon, sobald der Verstand die ersten *Gründe* der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigene Teile sein sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, die ich in großer Ferne sehe, und eben demselben, wenn ich ihm so nahe bin, daß ich die einzelnen zählen kann; nur daß er behauptet, *wir könnten ihm nie so nahe kommen*, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hiebei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Ästhetik mit so großem Aufwande zwischen der Erkenntnis der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine bloße Kinderei gewesen, und selbst eine weitläuftige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik (um nur ein einziges Beispiel, unter vielen anzuführen), daß es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äußerer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber *in ihr* gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiset sie, daß die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen), denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume notwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches denken, *welches in ihnen wäre*, woraus folgt: daß, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stoßen; weil es

in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: daß die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache* enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand gibt, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können.— Nach der Kritik ist also alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, so weit der Verstand sie immer in ihre Teile auflösen und die Wirklichkeit der Teile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag; nach Herrn *Eberhard* aber hören sie alsdann sofort auf Erscheinungen zu sein, und sind die Sache selbst.

* Ein Objekt sich als einfach vorstellen, ist ein bloß negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der bloßen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnisstück, sondern bezeichnet bloß ein Etwas, so fern es von den Sinnenobjekten (die alle eine Zusammensetzung enthalten), unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum *Grunde* liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden), so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von *so viel einfachen Wesen,* als reinen Verstandeswesen, zum Grunde; sondern, ob das Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz mißverstandene Vorstellung der Lehre von Gegenständen der Sinne, als bloßen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muß, wenn man sich einbildet oder Andern einzubilden sucht, hiedurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden geteilt, wie ich die Materie selbst teile; denn da würde ja die Monas (die nur die *Idee* einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist), in den Raum versetzt, wo sie aufhört ein Noumen zu sein und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, daß Herr *Eberhard* eine so handgreifliche Mißdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkürlich begangen, oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die bloße logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte: so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr *Eberhard* S. 271–272 viel unnötige Mühe gegeben hat, zu beweisen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, daß so etwas vom kritischen Idealism hat übersehen werden können, daß die objektive Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch im Allgemeinen, d. i. überhaupt von Dingen, erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objektive Realität sei (wiewohl der Schluß falsch ist, daß diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sein können, bewiesen werde); so fährt er so fort: „Ich muß hier ein Beispiel gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinnen und die Einbildungskraft des Menschen *in seinem gegenwärtigen Zustande* können sich von einem *Tausendeck* kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein sobald ich weiß, daß eine Figur ein Tausendeck ist: so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädikate beilegen usw. Wie läßt es sich also beweisen, daß der Verstand von einem *Dinge an sich* deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören?" In der Folge, nämlich S. 291–292, erklärt er sich über den Unterschied, den

die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und in transszendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind *unbildliche*, der Sinnlichkeit hingegen *bildliche* Gegenstände", und führt nun aus *Leibnizen** ein Beispiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, *in seinem gegenwärtigen Zustande*, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden, machen."

Nun, einen kläreren Beweis, ich will nicht sagen von willkürlicher Mißdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr *Eberhard* gibt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein bloßes Verstandeswesen, etwas Nichtsinnliches (oder, wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch bloßes Übersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, ein Erkenntnis zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne sein kann, *verneint*: weil wir zu der objektiven

* Der Leser wird gut tun, nicht sofort alles, was Herr *Eberhard* aus *Leibnizens* Lehre folgert, auf dieses seine Rechnung zu schreiben. *Leibniz* wollte den Empirismus des *Locke* widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, daß die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch-erworbene Begriffe leisten können, und dadurch den Ursprung der ersteren *a priori* gegen *Lockes* Angriffe zu verteidigen. Daß die Gegenstände dadurch aufhören, bloße Objekte der sinnlichen Anschauung zu sein, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr *Eberhard bejahet* dagegen diese Frage und führt unglücklicher Weise—den Mathematiker, der alles jederzeit in der Anschauung demonstriert, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine *genau* korrespondierende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädikaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung *erkennen* könne. Wenn nun *Archimedes* ein *Sechsundneunzigeck* um den Zirkel und auch ein dergleiches in demselben beschrieb, um, daß und wieviel der Zirkel kleiner sei, als das erste, und größer, als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulären Vieleck eine Anschauung unter, oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er dasselbe wirklich zeichnete (welches ein unnötiges und ungereimtes Ansinnen wäre), sondern indem er die Regel der Konstruktion seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Größe desselben, so nahe der des Objekts selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäß in der Anschauung zu geben, kannte, und so die Realität der Regel selbst und hiemit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt sein könne: so würde er, weil er wußte, daß er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, daß man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können.—Herr *Eberhard* aber will die letztern, so fern sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu groß ist, für *nichtsinnliche* Gegenstände gehalten wissen, von denen wir Vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn

denn auch lassen wollen; weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen mit dem, welchen die Kritik davon gibt, nichts Ähnliches hat, und da er schon im Ausdruck einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr *Eberhard* sucht den Stoff zu aller Erkenntnis in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht tut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntnis des Übersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Kausalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege sein würde.* Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug; denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Teil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, daß er es in die Materie *hineindemonstriert* zu haben sich berühmt, da es in

* Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder mit anderen Worten: alles existiert nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume und Zeit, aber keinesweges von Dingen an sich selbst, um deren willen Herr *Eberhard* dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Kausalität so allgemein auszudrücken: alles Existierende hat eine Ursache, d. i. existiert nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen: weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genötigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen, die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, daß man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal bloß die Teilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

der Sinnesvorstellung durch bloße Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstande der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Skrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne (auch nicht ein homogener Teil eines solchen) sein kann. Denn es ist einmal ungewiß, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenschaften nimmt, wodurch es ein Teil der Materie sein kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heißen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objektive Realität des Einfachen, als Teils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer *an sich möglichen* Erfahrung gehörigen Objekts, keinesweges aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, außer derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wornach gefragt wurde.

In allem, was nun von S. 263–306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts Anderes, als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornehmlich aber Mißdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die bloß die Form des Denkens (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen), betreffen, mit transszendentalen (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntnis der Dinge *a priori* braucht), anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen anderen die Übersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind *leer* von Formen sinnlicher Anschauung (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag).—Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind (auch dieses ist wider den

Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heißt: sie sind Vorstellungen *von Dingen*, die keine Erscheinungen sind). —Also sind sie schlechterdings leer." Hier sind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er sagt, schließen müssen: „also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung".

Nun ist das Letztere wirklich der Schlußsatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den ersteren hat Herr *Eberhard* nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Episyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlußsatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich).—Nun sind die Vorstellungen von Dingen an sich leer von usw.— Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind (denen, als Begriffen, keine korrespondierende Anschauung gegeben werden kann), sind schlechterdings leer (ohne Erkenntnis ihres Objekts).—Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer.—Also sind sie (an Erkenntnis) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn *Eberhard* bezweifeln: die Einsicht, oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines besseren Systems setzen zu können vorgibt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossenste Streitgenosse des Herrn *Eberhards* würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gefragt hat: „Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?" so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen,—so kommen wir auf *Dinge an sich*". Nun ist ja

das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen *zum Grunde* liegt und wovon wir kein Erkenntnis haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäß, zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff (er mag gegeben sein, woher er wolle), bearbeite. Die Kritik bewies in der transszendentalen Logik: daß dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande *a priori* gegründet sein müssen. Dagegen deckt Herr *Eberhard* S. 276—279 sein System auf, dadurch, daß er sagt: „Wir können keine allgemeine Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewußt sind, *abgezogen* haben", welche Absonderung von dem Einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Aktus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: daß er aus jenem sublimierten Stoffe wiederum Begriffe zusammensetzt. Vermittelst der *Abstraktion* gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heißt es S. 278, „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraktion zu immer allgemeineren und einfacheren *hinaufsteigt*, bis zu den Begriffen des *Möglichen* und *Gegründeten*" usw.

Dieses Hinaufsteigen (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heißen kann, was nur ein Abstrahieren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstan-

des ist, da dann das Intellektuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher *a priori* hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt), ist nur *logisch*, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahiert sind, wo den Kategorien eine korrespondierende sinnliche Anschauung gegeben wird.—Zum wahren *realen* Hinaufsteigen, nämlich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellektuell genannt haben (weil, was zum Erkenntnis gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann), erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern die auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben, oder, liegt er etwa verborgener Weise in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiß nun Herr *Eberhard* auch Rat. Denn „es gibt nach S. 280—281 auch *Anschauungen, die nicht sinnlich sind* (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes),—eine andere Anschauung, als die sinnliche in Raum und Zeit".—„Die ersten Elemente der konkreten Zeit und die ersten Elemente des konkreten Raums sind keine Erscheinungen (Objekte sinnlicher Anschauung) mehr." Also sind sie die wahren Dinge, die *Dinge an sich*. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, daß sie diejenige sei, in welcher etwas „durch die *Sinnen undeutlich* oder verworren vorgestellt wird", und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntnis" definiert haben.—Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin, daß die einfachen Teile im konkreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicher Weise wird

auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objektive Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine korrespondierende (nur nicht sinnliche) Anschauung gegeben wird.

Das war nun ein *Hinaufsteigen*, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfache Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Teile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewußtsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der spezifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewußtsein einer empirischen Anschauung heißt Wahrnehmung. Daß also jene vorgebliche einfache Teile nicht *wahrgenommen* werden, macht nicht den mindesten Unterschied in ihrer Beschaffenheit als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewußtsein aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit* dieser Vorstellung, etwas Nichtsinnliches wahrzu-

* Denn es gibt auch eine *Deutlichkeit* in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht bloß der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche *ästhetisch* genannt werden kann, die von der *logischen*, durch Begriffe, ganz unterschieden ist (so wie die, wenn ein *neuholländischer* Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Teile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben), aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als *Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe* erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen *deutlicher* Erkenntnis zu diesem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transszendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen bloß das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit durch bloße klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn *Eberhard* daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, daß er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck

nehmen.— Hiebei wird vielleicht dem Leser einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr *Eberhard* nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des *Übersinnlichen*. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen sein, daß er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum, weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen bloßen Mangel (z. B. des Bewußtseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, daß ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Eben so ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke: allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädikate der Dinge), bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke *nicht-identischer* (statt synthetischer) Urteile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr *Eberhard* den Leibnizisch-Wolffischen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: daß sie bloß in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen daß diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliches Erkenntnis aber auf dem Verstande (der die

(S. 295 und anderwärts) einer Erkenntnis der *allgemeinen Dinge*; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphysischen Kompendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transszendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob sie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch, neben dem des *Unbildlichen*, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine besondere Art von Objekten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

einfachen Teile in jener Anschauung erkennt), beruhe, so hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und fälschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob sie auch Recht habe, zu sagen: dieser Standpunkt, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen der Rezeptivität) zu charakterisieren, sei unrichtig.* Er bestätigt die Richtigkeit dieser der Leibnizischen Philosophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch: daß er den subjektiven Grund der Erscheinungen als verworrener Vorstellungen im *Unvermögen* setzt, alle Merkmale (Teilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und indem er S. 377 die Kritik tadelt, daß sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjekts. Daß, außer diesen subjektiven Gründen der logischen Form der Anschauung, die Erscheinungen auch *objektive* haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie *Leibnizen* nicht widerstreiten. Aber daß, wenn diese objektive Gründe (die einfachen Elemente) als Teile in den Erscheinungen selbst liegen, und bloß der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstriert werden können, sie sinnliche und doch nicht bloß sinnliche, sondern um der letzteren Ursache willen auch intellektuelle *Anschauungen* heißen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann *Leibnizens* Begriff von der Sinnlichkeit und den Erschei-

* Herr *Eberhard* schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art S. 298 über die Vermessenheit eines solchen Tadels (dem er obenein einen falschen Ausdruck unterschiebt). Wenn es Jemandem einfiele den *Cicero* zu tadeln, daß er nicht gut Latein geschrieben habe: so würde irgend ein *Scioppius* (ein bekannter grammatischer Eiferer) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht, in seine Schranken weisen; denn, *was gut Latein sei*, können wir nur aus dem *Cicero* (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in *Platos* oder *Leibnizens* Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, daß sogar an *Leibnizen* etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich. Denn, *was philosophisch-richtig sei*, kann und muß Keiner aus *Leibnizen* lernen, sondern der Probierstein, der dem Einen so nahe liegt, wie dem Anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es gibt keinen *klassischen Autor* der Philosophie.

nungen nicht ausgelegt werden, und Herr *Eberhard* hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muß ohne Bedenken verworfen werden. Eins von Beiden: entweder die Anschauung ist dem Objekte nach ganz intellektuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdann besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist: oder sie ist nicht intellektuell, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Objekt affiziert werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, daß vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte und, wofern in ihr einfache Teile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidung erstrecken könnte, dennoch aber nicht im mindesten etwas mehr, als bloße Erscheinung enthalten würde. Beides zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also, die Sinnlichkeit, wie Herr *Eberhard Leibnizen* den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntnis entweder bloß durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen daß sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transszendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nichts von der Beschaffenheit der Objekte an sich, sondern bloß die Art, wie das Subjekt affiziert wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich sein, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Prinzipien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche die An-

schauung als bloß empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellektuellen Anschauung (als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr *Eberhard* wider seinen Willen tut. Aus dem *Unvermögen*, der *Ohnmacht* und den *Schranken* der Vorstellungskraft (lauter Ausdrücke, deren sich Herr *Eberhard* selbst bedient), kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positive Bestimmungen der Objekte herleiten. Das gegebene Prinzip muß selbst etwas Positives sein, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur bloß subjektiv, und nur in so fern von Objekten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn *Eberhard* seine einfache Teile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken und zugeben, daß er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums: daß er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, imgleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen? Oder in Ansehung der Objekte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit, als Größe, aber nur von *einer* Abmessung, und als stetige Größe (so wie auch der Raum ist), aus seinen einfachen Teilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert, wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln und aus den Schranken, der Undeutlichkeit und mithin bloßen Mängeln ein so positives Erkenntnis, welches die Bedingungen der sich unter allen am meisten *a priori* erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muß alle diese Eigenschaften für falsch und bloß hinzugedichtet annehmen (wie sie denn auch jenen einfachen Teilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muß die objek-

tive Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objekten der sinnlichen Anschauung) im Subjekte und in der Rezeptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein, welche Form nun *a priori* (auch bevor die Gegenstände gegeben sind), die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntnisses der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objekte vorkommen können, begreiflich macht. Hiemit vergleiche man nun, was Herr *Eberhard* S. 377 sagt: „Was der subjektive Grund bei den Erscheinungen sei, hat Herr K. nicht bestimmt.—Es sind die Schranken des Subjekts", (das ist nun seine Bestimmung). Man lese und urteile.

Ob ich „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntniskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem *Bilde* der Zeit und des Raums wird, oder diese Bilder im Allgemeinen selbst", darüber ist Herr *Eberhard* (S. 391) *ungewiß*.—„Wer sie sich *selbst ursprünglich*, nicht in *ihren Gründen anerschaffen* denkt, der denkt sich eine *qualitatem occultam*. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie, entweder ganz oder zum Teil in der Leibnizischen Theorie enthalten." S. 378 verlangt er über jene *Form der Erscheinung* eine Belehrung, „sie mag, sagt er, sanft oder rauh sein". Ihm selbst beliebt es, in diesem Abschnitte den letzteren Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne *Vorstellungen*; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als *erworben* an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat. Dergleichen ist, wie

die Kritik behauptet, *erstlich* die Form der Dinge im Raum und der Zeit, *zweitens* die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist *angeboren*. (Da Herr *Eberhard* selbst anmerkt, daß, um zu dem Ausdrucke *anerschaffen* berechtigt zu sein, man das Dasein Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntnis zu tun hat, und nicht des alten Ausdrucks der angebornen?) Herr *Eberhard* sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen", ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung (sollte heißen: dem Grunde aller Formen der Anschauung), die *Schranken* der Erkenntniskraft, oder jene *Bilder* selbst verstehe. Wie er das Erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuten können, läßt sich gar nicht begreifen, da er sich doch bewußt sein muß, daß er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze mit der Kritik durchsetzen wollte: das Zweite aber, nämlich daß er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, läßt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die *Darstellung* sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältnis der Seiten noch die Winkel gegeben sind)? Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt *sinnlich* den Ausdruck *bildlich* zu brauchen, so hinein gedacht, daß er ihn allent-

halben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder *Schranke* des Erkenntnisvermögens, noch *Bild*; es ist die bloße eigentümliche *Rezeptivität* des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine eigene Handlung ist), zu bestimmen. So entspringt die formale *Anschauung*, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äußerer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Rezeptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten *Begriffe* von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa*, indem sie schon allgemeine transszendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben sowohl nicht angeboren*, sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, eben sowohl *originaria* ist und nichts Angebornes, als die subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperzeption) voraussetzt. Über diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann Niemand zweifelhaft sein, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr *Eberhard* die Kritik in ihren kläresten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich mißverstehe, davon kann Folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: daß die bloße Kategorie der

* In welchem Sinne *Leibniz* das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntnis braucht, wird hienach beurteilt werden können. Eine Abhandlung von *Hißmann* im Teutschen Merkur, Oktober 1777, kann diese Beurteilung erleichtern.

Substanz (so wie jede andere), schlechterdings nichts weiter, als die logische Funktion, in Ansehung deren ein Objekt als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntnis des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädikat, *wofern wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen*, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, daß, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urteilen können, vom *Übersinnlichen* schlechterdings kein Erkenntnis (es versteht sich hiebei immer, in theoretischer Beziehung) möglich sei. Herr *Eberhard* gibt S. 384—385 vor, dieses Erkenntnis der reinen Kategorie der Substanz, auch ohne Beihülfe der sinnlichen Anschauung verschaffen zu können: „es ist die *Kraft*, welche die Akzidenzen wirkt". Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts Anderes, als eine Kategorie (oder das Prädikabile derselben), nämlich die der *Ursache*, von der ich gleichfalls behauptet habe, daß von ihr die objektive Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, eben so wenig könne bewiesen werden, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385 diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Akzidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüts in der Zeit, von auf einander folgenden Vorstellungen oder Graden derselben, deren Grund „in dem, nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen völlig bestimmten Dinge" enthalten sei, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz". Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht, als die *Darstellung* des Begriffs von Kraft (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas Anderes ist, als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz)*, in der innern sinnlichen

* Der Satz: das Ding (die Substanz) *ist* eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz *hat* eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachteiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz

Anschauung, und die objektive Realität einer Substanz, als Sinneswesen, wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. bloßen Verstandeswesen, könne bewiesen werden: da denn alles Bewußtsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, samt dem ganzen Gesetze der Kontinuität des veränderten Gemütszustandes wegfallen muß, und so nichts übrig bleibt, wodurch das Akzidens *gegeben* worden und was dem Begriffe von Kraft zum *Belege* dienen könnte. Nun nehme er also, der Forderung gemäß, den Begriff vom Menschen weg (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist), imgleichen den von Vorstellungen, deren Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin alles, was Bedingungen der äußeren sowohl, als inneren Anschauung enthält (denn das muß er tun, wenn er den Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntnis des Übersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will), so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts Anderes übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjekts, nicht aber eines bloßen Prädikates von einem anderen, gedacht

im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjekte, statt dessen alsdann der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es *Spinoza* haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, außer ihrem Verhältnisse als *Subjekt* zu den Akzidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältnis zu ebendenselben, als *Ursache* zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Akzidenzen enthält (denn den enthält die Substanz): sondern ist der Begriff von dem bloßen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, *so fern* sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältnis ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

werden muß: von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von Etwas zu etwas Anderem im Dasein, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und notwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings kein Erkenntnis von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sei, d. i. ob es irgend etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hieher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, *in Beziehung auf praktische Grundsätze a priori*, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdann die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objektive Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was bloß als Subjekt, und nicht immer wiederum als Prädikat von einem anderen existieren könne, oder der Eigenschaft, in Ansehung der Existenz anderer das Verhältnis des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denselben zu haben, muß zwar zu einem theoretischen Erkenntnis desselben durch eine diesen Begriffen korrespondierende Anschauung belegt werden, weil dieser ohne das keine objektive Realität beigelegt, mithin kein Erkenntnis eines solchen Objekts zu Stande gebracht werden würde; allein wenn jene Begriffe nicht konstitutive, sondern bloß regulative Prinzipien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist), so können sie auch als bloße logische Funktionen zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben, weil sie alsdann nicht als objektive Gründe der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjektive Prinzipien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomenen gelten.—Doch, wie gesagt, ist hier noch immer bloß von den konstitutiven Prinzipien der Erkenntnis der Dinge die Rede, und ob es möglich sei, von irgend einem Objekte dadurch, daß ich bloß durch Kate-

gorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung (welche bei uns immer sinnlich ist), zu belegen, ein Erkenntnis zu bekommen, wie Herr *Eberhard* meint, es aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE AUFLÖSUNG DER AUFGABE: WIE SIND SYNTHETISCHE URTEILE *A PRIORI* MÖGLICH? NACH HERRN EBERHARD

DIESE Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstoßes, woran alle metaphysische Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist: wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befaßt hätte. Herr *Eberhard*, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes (den er doch nur als einen analytischen vorträgt), gestützt, wagt sich an diese Unternehmung; mit welchem Glück werden wir bald sehen.

Herr *Eberhard* hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik *Dogmatism* nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewißheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heißen"—und dann sagt er S. 289: „daß die Leibnizische Philosophie eben sowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kantische; denn sie gründe ihren Dogmatism auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnisvermögen, was durch ein jedes möglich sei". Nun—wenn sie dieses wirklich tut, so enthält sie ja keinen Dogmatism in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem *Dogmatism* der Metaphysik versteht diese nämlich: das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien, *ohne* vorhergehende *Kritik* des Vernunftvermögens selbst, bloß um ihres Gelingens willen: unter dem *Skeptizism* aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen*. Der *Kriti-*

* Das Gelingen im Gebrauche der Prinzipien *a priori* ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis *a priori*. Das Mißlingen aber mit demselben, welches den Skepti-

zism des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört (der Zweifel des Aufschubs), ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetische Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatism befreit man sich also nicht dadurch, daß man, wie S. 262 geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler darin angetroffen wird (welches gewiß oben der Fall nicht ist), ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegenteil treten ihnen oft mit nicht minder großer Klarheit in den Weg, daß der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüßte, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* und ihre allgemeine Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatism, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen,

zism veranlaßt, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, daß Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegenteil dartun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die erstern sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter, als bloß für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatism in Ansehung des Übersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht, wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Prinzipien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle notwendig widersprechen müssen: so muß, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skeptizism in Ansehung alles dessen, was durch bloße Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntnis *a priori* entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurteilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: *wie ist ein synthetisches Erkenntnis a priori möglich?* Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöset gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunkt vom Vorwurfe des blinden Dogmatism oder Skeptizism nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so großen Namen mit allem Rechte besitzen.

Dem Herrn *Eberhard* beliebt es anders. Er tut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch so viel Beispiele in der transszendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt lange vor der Kritik unseres Vermögens *a priori* synthetisch zu urteilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz, nämlich daß Zeit und Raum und die Dinge in ihnen aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Übersinnlichen die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen mußte, und gibt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die Kritik den Dogmatism nennt, der aus aller Transszendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muß, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlicher sein wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Prinzipal-Aufgabe geht, freilich unumgänglich notwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik *erstlich* unter synthetischen Urteilen, zum Unterschiede von den analytischen, überhaupt verstehe; *zweitens*, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urteilen, als Urteilen *a priori*, zum Unterschiede von empirischen, sagen wolle.—Das erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urteile, durch deren Prädikat ich dem Subjekte des Urteils *mehr* beilege, als ich

in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädikat aussage, welches letztere also das Erkenntnis über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urteile nicht geschieht, die nichts tun, als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig *klar* vorzustellen und auszusagen.—Das Zweite, nämlich was ein *Urteil a priori*, zum Unterschiede des empirischen sei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist, und nicht, wie der erstere, wenigstens (wie Herr *Eberhard* will), unter einem *neuen Namen* auftritt. Doch ist, um des Herrn *Eberhard* willen, hier nicht überflüssig anzumerken: daß ein Prädikat, welches durch einen Satz *a priori* einem Subjekte beigelegt wird, eben dadurch als dem letzteren *notwendig* angehörig (von dem Begriffe desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädikate werden auch zum Wesen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige (*ad essentiam* pertinentia*) Prädikate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die *a priori* gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennliche, heißen außerwesentliche Merkmale (*extraessentialia*). Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (*ut constitutiva*), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (*ut rationata*). Die ersteren heißen wesentliche Stücke (*essentialia*), die also kein Prädikat enthalten, welches aus anderen in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (*essentia*) aus; die zweiten werden Eigenschaften (*attributa*) genannt. Die außerwesentlichen Merkmale sind entweder innere (*modi*), oder Verhältnismerkmale (*relationes*), und können in Sätzen *a priori* nicht zu Prädikaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjekts abtrennlich und also nicht

* Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein *einer Erklärung im Zirkel* vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks *ad essentiam*, den an diesem Orte gleichlautenden: *ad internam possibilitatem pertinentia*, brauchen.

notwendig mit ihm verbunden sind.—Nun ist klar, daß, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes *a priori* gegeben hat, dadurch, daß man sagt, sein Prädikat sei ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, daß es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als daß es als notwendige Folge vom Wesen abgeleitet werden könne: ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem anderen Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: ein jeder Körper ist teilbar, das Prädikat ein Attribut, weil es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjekts, nämlich der Ausdehnung, als notwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, unerachtet er ein Attribut vom Subjekte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings notwendiges Prädikat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heißt: er habe zu seinem Prädikat ein Attribut des Subjekts, so weiß Niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sei; man muß also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein notwendiges (obzwar abgeleitetes), mithin *a priori* kennbares Prädikat in einem synthetischen Urteile. Also ist nach Herrn *Eberhard* die Erklärung synthetischer Urteile *a priori*: sie sind Urteile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr *Eberhard* stürzt sich in diese Tautologie, um, wo möglich, nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigentümlichkeit synthetischer Urteile *a priori* zu sagen, sondern auch mit der Definition derselben zugleich ihr allgemeines Prinzip anzuzeigen, wornach ihre Möglichkeit be-

urteilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315 „analytische Urteile solche, deren Prädikate das Wesen, oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjekts aussagen; synthetische Urteile aber S. 316, wenn sie notwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädikaten". Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urteile als Urteile *a priori* (wegen der Notwendigkeit ihrer Prädikate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst oder einige Stücke desselben aussagen, und gibt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjekte prädiziert werden können, und verließ sich darauf, man werde nicht bemerken, daß dieser Grund hier nur ein logischer Grund sein *dürfe*, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als daß das Prädikat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge aus dem Begriffe des Subjekts hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch sein kann und also das Kennzeichen eines synthetischen Satzes nicht bei sich führt. Daß es ein synthetisches Attribut sein müsse, um den Satz, dem er zum Prädikate dient, der letzteren Klasse beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, unerachtet es ihm wohl beigefallen sein muß, daß diese Einschränkung notwendig sei: weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen sein würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu sein scheint, in der Tat aber bloßer leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, daß man (vornehmlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urteilen), glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter von einander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keinesweges! vielmehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die

künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Not täte, mithin ihn auch bisweilen zum Prinzip analytischer Urteile brauchen könnte, ohne daß der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: ein jeder Körper ist teilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädikat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädikate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdann der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet, als dieses?

Vor der Hand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze *a priori* durch Sätze, die Attribute ihres Subjekts zu Prädikaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, *daß sie synthetisch sind*, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will; zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein besonderes Prinzip abgeben soll, Schranken gesetzt, daß er, als ein solcher, niemals anders, als so fern er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transszendentalphilosophie zugelassen werde. Hiemit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen: „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische und zwar *mit der schärfsten Angabe ihrer Grenzbestimmung* (daß die erste bloß auf die Essentialien, die zweite lediglich auf Attribute gehen), aus dem fruchtbarsten und einleuchtendsten Einteilungsgrunde (dieses deutet auf seine oben gerühmte fruchtbare Felder der Ontologie), hergeleitet und mit der *völligsten Gewißheit*, daß die Einteilung ihren Einteilungsgrund gänzlich *erschöpft*."

Indessen scheint Herr *Eberhard* bei diesem triumphierenden Ausruf des Sieges doch nicht so ganz gewiß zu

sein. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, daß *Wolf* und *Baumgarten* dasselbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, obzwar anders, bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiß, welche Prädikate in synthetischen Urteilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinktionen und Klassifikationen der Prädikate, die in Urteilen vorkommen können, erregt, daß dafür die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; alles, um zu beweisen, daß ich die synthetischen Urteile, vornehmlich die *a priori*, zum Unterschiede von den analytischen, *anders habe definieren sollen*, als ich getan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urteile möglich sind, sondern nur, was ich darunter *verstehe*, und daß, wenn ich in ihnen eine Art Prädikate annehme, sie (S. 319) zu *weit*, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu *enge* sei. Nun ist aber klar, daß, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, daß er zu enge oder zu weit sei, denn er bedeutet alsdann nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre: daß sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der größte Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von *synthetischen* Sätzen gibt, nichts ausrichten: sie sind Sätze, deren Prädikat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjekts wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädikat etwas zu dem Gedanken des Subjekts hinzugetan wird, was in demselben nicht enthalten war; *analytische* sind solche, deren Prädikat nur ebendasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjekts dieser Urteile gedacht war. Nun mag das Prädikat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze *a priori* sind, ein Attribut (von dem Subjekt des Urteils), oder wer weiß was Anderes sein, so darf diese Bestimmung, ja sie *muß* nicht in die Definition kommen, wenn es auch

auf eine so belehrende Art, wie Herr *Eberhard* es ausgeführt hat, von dem Subjekte bewiesen wäre; das gehört zur Deduktion der Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge durch solche Art Urteile, die allererst *nach* der Definition erscheinen muß. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädikats solcher Urteile nicht anpaßt.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr *Eberhard* allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung tun.

S. 308 heißt es: „die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, *lauter analytische Urteile*" und führt, als Beleg seiner Zumutung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik *überhaupt* sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der *bisherigen* Metaphysik, *so fern ihre Sätze auf gültige Beweise gegründet sind*, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heißt es S. 36 der Prolegomena: „*eigentlich metaphysische* Urteile sind insgesamt synthetisch". Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt: „daß sie *auch synthetische Sätze* vortrage, *die man ihr gerne einräumt*, die sie aber niemals *a priori bewiesen* habe". Also nicht: daß die bisherige Metaphysik keine synthetische Sätze (denn sie hat deren mehr als zuviel), und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte (die nämlich die Prinzipien einer möglichen Erfahrung sind), sondern nur daß sie keinen derselben aus Gründen *a priori bewiesen* habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr *Eberhard* nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde mit seinem Beweise S. 163–164 seines Magazins wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Eben so angedichtet ist auch S. 314, „daß ich behaupte, die Mathematik sei die einzige Wissenschaft, die synthetische Urteile *a*

priori enthalte". Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt sein solle; daß aber vielmehr das Gegenteil von mir umständlich behauptet sei, müßte ihm der zweite Teil der transszendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sei (Prolegomena S. 417–456), unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte gerade das Gegenteil davon zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu: „die Urteile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurteile synthetisch", da doch die Kritik (erste Aufl. S. 167–232) die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar *synthetischen* Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise *a priori* dartut. Meine Behauptung war: daß gleichwohl diese Grundsätze nur Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung* sind; er macht daraus, „daß sie nur *Erfahrungsurteile* sind", mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: daß er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstrakt, als ihm nur möglich, vorträgt und sich hütet ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So teilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder *a priori* oder *a posteriori* erkannt werden, und sagt: es *schiene ihm* ich verstehe unter meinen synthetischen Urteilen „bloß die nicht schlechterdings notwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings notwendigen die letztere Art Urteile, deren notwendige Prädikate nur *a posteriori* von dem menschlichen Verstande erkannt werden können". Dagegen scheint es mir, daß mit diesen Worten etwas Anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädikate, die nur *a posteriori* und doch als *notwendig* erkannt werden, imgleichen Attribute von solcher Art, die man

nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjekts nicht herleiten kann", sind nach der Erklärung, die Herr *Eberhard* selbst oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr *Eberhard* von dieser wenigstens unverständlichen Distinktion gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthetischen Urteilen gab, beantwortet werden soll, so müßte er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiß. Er vermeidet, so viel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, so lange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäß verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, daß die *bisherige* Metaphysik ihre synthetische Sätze *a priori* schlechterdings nicht beweisen könne (weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will), ausweichen, und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung *a priori* zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit *aller* synthetischen Sätze *a priori* gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, sein Erkenntnis bis zum Übersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung korrespondiert, zu erweitern, und so seine fruchtverheißende Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht, oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluß zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muß man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbare Vorteile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, daß Herr *Eberhard*, wie von ungefähr, auf ein Beispiel aus der Metaphysik stößt, so verunglückt er damit jederzeit und zwar so, daß es gerade das Gegenteil von dem beweiset, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, daß es

außer dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Prinzip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, daß dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müßte, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 319: „der Satz: alles Notwendige ist ewig, alle notwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist *augenscheinlich* ein *synthetischer* Satz, und doch kann er *a priori* erkannt werden." Er ist aber *augenscheinlich analytisch*, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr *Eberhard* von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgibt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes, in der Zeit existierendes Ding ansehen wollen, dessen Dasein entweder ewig sei, oder nur eine gewisse Zeit daure. Daß alle Körper ausgedehnt sind, ist notwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existieren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch d. i. ewig existieren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muß), und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind *a priori* als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: sie sind als notwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Eben so ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Kritik bemerken muß, indem er sagt: „ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetische Urteile absprechen wolle." Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu tun, vielmehr (wie schon vorher gemeldet worden), ein ganzes und in der Tat vollständiges System solcher Urteile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, daß diese insgesamt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen, und also auch lediglich auf Gegenstände, so fern sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische

Beispiel, was er nun von *synthetischen* Sätzen *a priori*, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „alle endliche Dinge sind veränderlich, und: das unendliche Ding ist unveränderlich", ist in beiden *analytisch.* Denn realiter d. i. *dem Dasein nach* veränderlich ist das, dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders, als in der Zeit existieren kann. Diese Bedingung aber ist nicht notwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt (welches nicht alle Realität hat), sondern nur mit einem Dinge als Gegenstande der sinnlichen Anschauung verbunden. Da nun Herr *Eberhard* seine Sätze *a priori* als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, so ist sein Satz, daß alles Endliche, als ein solches (d. i. um seines bloßen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon), veränderlich sei, falsch. Also müßte der Satz: alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin *logisch* verstanden werden, da dann unter „veränderlich" dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdann aber wäre der Satz: daß *endliche* Dinge, d. i. alle, außer dem allerrealsten, logisch (in Absicht auf den Begriff, den man sich von ihnen machen kann), veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch, zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, daß es *nicht alle* Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche, oder *wie viel* Realität ich ihm beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses, bald jenes beilegen und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise *verändern.* Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts, als Realität zum Prädikate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig (wohl

zu verstehen, in Ansehung der Prädikate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind, oder nicht, gewiß sind), bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet, an die Stelle keines einzigen Prädikats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich, daß dieser Satz ein bloß analytischer Satz sei, der nämlich kein anderes Prädikat seinem Subjekt beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann.* Wenn man mit bloßen Begriffen spielt, um deren objektive Realität einem nichts zu tun ist, so kann man viel dergleichen täuschende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntnis des Objekts hinausgeht. Zu einer solchen, aber bloß scheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen (in jener metaphysischen Bedeutung genommen), ist selbst nicht *realiter* veränderlich, d. i. seine Bestimmungen

* Zu den Sätzen, die bloß in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen, und so, ob sie gleich analytisch sind, für synthetisch gehalten werden, gehört auch der Satz: *die Wesen der Dinge sind unveränderlich*, d. i man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in *Baumgartens* Metaphysik §. 132, und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen steht, wo (wie es auch recht ist), *Veränderung* durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander (ihre Sukzession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unsern Begriff von den Gegenständen der Sinne (vornehmlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist), *erweiterte*, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Tonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, daß sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu tun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedem keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich daß, wenn ich den Begriff von einem und demselben Objekt behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegenteil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädizieren müsse.

folgen in ihm nicht in der Zeit (darum weil sein Dasein, als bloßen Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann), welches eben sowohl ein bloß analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Prinzipien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge, als Phänomenen, voraussetzt. Denn da ist er mit dem Satze der Kritik: *der Begriff des allerrealsten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens*, identisch, und weit gefehlt, daß er das Erkenntnis des unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schließt er vielmehr seinen Begriff dadurch, daß er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus.—Noch ist anzumerken, daß Herr *Eberhard*, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: ,,wenn die Metaphysik sie beweisen kann''. Ich habe den Beweisgrund derselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen (wie die des Unveränderlichen), die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objekts) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten (die am Ende doch auf den lieben *Baumgarten* auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt), hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urteilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: daß Herr *Eberhard* von synthetischen Urteilen *a priori* entweder schlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzige metaphysische Beispiele, die er, ob sie gleich, genau besehen, analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlüpfen lassen, sind: alle notwendige Wahrheiten sind *ewig* (hier hätte er eben so gut das Wort *unveränderlich* brauchen können), und: das notwendige Wesen ist *unveränderlich*. Die Armut an Beispielen, in-

dessen daß ihm die Kritik eine Menge derselben, die ächt synthetisch sind, darbot, läßt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädikate für seine Urteile zu haben, die er als Attribute des Subjekts aus dessen bloßem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädikat synthetisch ist, gar nicht angeht, so mußte er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald in bloß logischer Beziehung auf den Begriff des Subjekts, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen; welches Prädikat, wenn man die Existenz des Subjekts desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut derselben und ein synthetisches Urteil gibt, aber alsdann auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urteile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädikat *unveränderlich*, als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend, zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdann freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädikate ist, so fern sie notwendig zu einem gewissen Begriffe gehören; diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand korrespondieren, oder er mag auch ein leerer Begriff sein.—Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes ebendasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas *a priori* von Dingen bestimme, und er ist ein bloß logischer, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urteil ein Satz sei, muß es nicht bloß als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei), vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der *Kausalität* lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl ihn anzurühren (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, paßt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urteile). Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich

analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahiert, für ein Naturprinzip, um welches es der Metaphysik allein zu tun ist, durchschlüpfen lassen. Herr *Eberhard* muß gefürchtet haben, daß der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331, daß „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sei, in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sei", um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der bloße gesunde Menschenverstand muß an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Daß ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntnis erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrößernde Erfahrung. Allein wenn gesagt wird: daß ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. *a priori* synthetisch urteilen könne, und man setzte hinzu, daß hiezu notwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein *Grund* dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu tun: so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dieser Satz, ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sei derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sei, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich *a priori* als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten denke, sei ein *Attribut*. Denn ich will wissen, was denn das für Grund sei, der mich außer dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist und was ich schon wußte, mit mehrerem und zwar notwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen bekannt macht. Nun fand ich: daß die Erweiterung meiner Erkenntnis durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriff korrespondierte, aber auch noch Mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als

mit jenem verbunden lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt: daß, wenn eine Erweiterung der Erkenntnis über meinen Begriff *a priori* stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung *a priori* erforderlich sein; nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische oder Wirklich-Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, daß Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als bloße subjektive (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit (nicht bloß als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe), nicht als Formen *der Dinge an sich selbst*, also nur der Objekte aller sinnlichen Anschauung, mithin bloßer Erscheinungen, denken müsse. Hiedurch wird mir nun klar, nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse *a priori* sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft möglich seien, indem jene Anschauungen *a priori* diese Erweiterung *möglich*, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muß, um ein Objekt derselben zu denken, sie *wirklich* machen; sondern muß auch zugleich inne werden, daß, da der Verstand seinerseits nicht auch anschauen kann, jene synthetische Sätze *a priori* über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können: weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen korrespondierenden Gegenstand sein müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrate, den ich zur Erkenntnis der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden sein kann, und mir so Begriffe zu ma-

chen wagen müßte, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand korrespondiere, oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr *Eberhard* von S. 316 an von seiner Exposition der synthetischen Urteile rühmt, vergleicht, selbst urteilen, *wer* unter uns beiden einen leeren Wörterkram, statt Sachkenntnis, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316 ist der Charakter derselben, ,,daß sie bei *ewigen* Wahrheiten Attribute des Subjekts, bei den *Zeitwahrheiten* zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädikaten haben", und nun vergleicht er S. 316 mit diesem nach S. 317 *fruchtbarsten* und einleuchtendsten Einteilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen gibt, nämlich daß synthetische Urteile solche sind, deren Prinzip nicht der Satz des Widerspruchs sei! ,,Aber welcher dann?" fragt Herr *Eberhard* unwillig und nennt darauf seine Entdeckung (vorgeblich aus *Leibnizens* Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die *analytischen* Urteile drehen, der zweite Türangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen *synthetischen* Urteilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefaßte Resultat des analytischen Teils der Kritik des Verstandes angeführt habe, daß diese das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, welches notwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: *daß sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschauung*, welche, wenn sie Erfahrungsurteile sind, empirisch, sind es synthetische Urteile *a priori*, reine Anschauung *a priori* ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit be-

wiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren inneren Beschaffenheit gefolgert haben), das muß ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Prinzip, welches die Eberhardsche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze *a priori* bei sich führt. ,,Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjekts die Attribute desselben aussagen'', d. i. solche, die notwendig, aber nur als Folgen, zu demselben gehören, und weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Prinzip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädikats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjekte zu suchen ist (in welchem Falle das Urteil, trotz dem Prinzip des Grundes, immer nur analytisch sein würde), oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjekts nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urteile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urteile *a priori* gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als daß das Prädikat derselben notwendig im Wesen des Begriffs des Subjekts auf irgend eine Art *gegründet*, mithin Attribut sei, aber nicht bloß zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber, als synthetisches Attribut, mit dem Begriffe des Subjekts in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: daß irgend ein Grund desselben sei, nicht zu ersehen; und Herrn *Eberhards* Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an, nämlich: daß es die reine dem Begriffe des Subjekts untergelegte Anschauung sein müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädikat *a priori* mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, daß die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind. Wollte sie sagen: leitet aus dem, was das Wesen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädikate (die alsdann Attribute heißen werden), ab: so sind wir eben so weit, wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöset, wenn man die Bedingungen der Erkenntnis, wie die Logik tut, bloß von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung *a priori*, muß dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Klassifikationen, die die Logik von Begriffen macht (indem sie, wie es auch sein muß, von allen Objekten derselben abstrahiert), Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr *Eberhard* beurteilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschließlich angehörenden Grundsatze synthetischer Urteile *a priori*, dem Satze des zureichenden Grundes) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheißend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transszendentalphilosophie, daß er gar S. 322 eine neue Tafel der Einteilung der Urteile für die Logik entwirft (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet), wozu ihn *Jacob Bernoulli* durch eine S. 320 angeführte, vermeintlich neue Einteilung derselben veranlaßt. Von dergleichen logischer Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hieß, sagen: zu N. ist, *leider!* wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn so lange man sich noch immer mit den beiden festen Punkten der Einteilung, dem Frost- und Siedepunkte des Wassers, begnügen muß, ohne das Verhältnis der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade usw. eingeteilt werde. So

lange man also noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute (versteht sich synthetische), die doch nicht aus dem Begriffe des Subjekts selbst entwickelt werden können, dazu kommen, notwendige Prädikate desselben zu sein (S. 322, I, 2), oder wohl gar als solche mit dem Subjekte rezipiert werden können, ist alle jene systematische Einteilung, die die Möglichkeit der Urteile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtnis, und möchte wohl schwerlich in einem neueren System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die bloße Idee von synthetischen Urteilen *a priori* (welche Herr *Eberhard* sehr widersinnisch *nichtwesentliche* nennt), schlechterdings nicht für die Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn *Eberhard* und Anderen vorgebrachte Behauptung: daß die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urteilen nicht neu, sondern längst bekannt (vermutlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sei. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu tun ist, vornehmlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher *unversuchten* Art braucht, wenig daran gelegen sein, ob sie schon sonst von Jemanden gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, daß man es doch wenigstens als längst bekannt bei Älteren antreffe. Allein wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen sofort in die Augen springen, die unmöglich hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen: so müßte doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Einteilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere außer Zweifel gesetzt, und zugleich auch die Notwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sei noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie *Erkenntnis a priori* möglich sei,

längstens, vornehmlich seit *Lockes* Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als daß, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind *synthetische* Urteile *a priori* möglich? Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht Jedermann ein Licht auf, nämlich daß das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöset würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urteilen, als daß der genannte Unterschied der Urteile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn wie Herr *Eberhard*, der aus ihren Prädikaten den bloßen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjekts macht, beurteilten, und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntnisses ihrem Inhalte nach, sondern bloß mit der Form derselben, so fern es ein *diskursives* Erkenntnis ist, zu tun hat, den Ursprung der Erkenntnis aber *a priori* von Gegenständen zu erforschen ausschließlich der Transszendentalphilosophie überlassen muß. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Einteilung auch nicht erlangen, wenn sie, für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen, so übel gewählte, als die der *identischen* und *nichtidentischen* Urteile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen *a priori* getan; an dessen Statt der Ausdruck eines *synthetischen* Urteils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer *Synthesis a priori* überhaupt

bei sich führt, und natürlicher Weise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transszendental ist, veranlassen muß: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts, als die reine *synthetische* Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung), zum Behuf des Begriffs eines Objekts überhaupt, aussagen, und die *a priori* aller Erkenntnis desselben zum Grunde liegen; und da diese nun bloß das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntnis die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung, eben sowohl *a priori* vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transszendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht bloß eine Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntnis, wenn die Kritik *zuerst* den Unterschied der Urteile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytischer, im Gegensatze mit synthetischen Urteilen, kennbar machte. Denn daß etwas außer dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzu kommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädikaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntnis überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen mußte, *Anschauung*, für das Erkenntnis *a priori* aber *reine Anschauung*, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung synthetischer Urteile durch *nichtidentische* nicht erwarten konnte; wie sie denn aus dieser auch niemals erfolgt ist. Um sich hievon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweisen, daß die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das

erste (von mir selbst, aber nur als etwas dem Ähnliches, angeführte), ist von *Locke*, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Koexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urteilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urteile im Allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntnis *a priori* überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus *Reusch* ist ganz für die Logik und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntnis vornehmlich *a priori* in Ansehung der Objekte zu bekümmern. Das dritte von *Crusius* führt bloß metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem großen Reichtum an synthetischem Erkenntnis *a priori*, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armut in Ansehung dergleichen Sätze (indessen daß sie an analytischen reich genug ist), eine Nachforschung wegen der Möglichkeit der ersteren unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines Jeden Urteile überlassen, ob er sich bewußt ist, diesen Unterschied im Allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei Anderen gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht als überflüssig, und ihr Ziel als schon längst erreicht vernachlässigt.

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten, älteren, die Metaphysik zu großen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug sein. So viel erhellt daraus hinreichend, daß, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn *Eberhard* nicht beschieden war, sie zu sehen, zu

verstehen, oder in irgend einem Punkte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen.—Die andern wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen), nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu sein geschienen hätten: es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn *Eberhard* eigen zu sein und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Übrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrecht erhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlaßt zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so gibt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, daß die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sei, indem sie in Ansehung des Prinzips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit aus einander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit eben so wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, statt quer über denselben zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophierenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es bloß ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen großen Mann,

als den Vereinigungspunkt zu versammeln. Allein diesen zu *verstehen*, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen gleich an beidem nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem Anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine daurende Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens sehr erschweren wird.

Des Herrn *von Leibniz* Metaphysik enthielt vornehmlich drei Eigentümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar so fern er bloß die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse notwendiger Wahrheiten anzeigen sollte; 2. die Monadenlehre; 3. die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Prinzipien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber auch (wie ein großer Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt), von seinen vorgeblichen *Anhängern* und Auslegern mißhandelt worden; wie es auch andern Philosophen des Altertums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, daß *Leibniz* seinen Satz des zureichenden Grundes objektiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine große Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Er ist ja so allgemein bekannt und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, daß auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er, von ihn mißverstehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war Ihm bloß ein subjektives, nämlich bloß auf eine Kritik der Vernunft bezogenes Prinzip. Denn was heißt das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grundsätze hinzukommen? Es heißt so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was

schon in den Begriffen des Objekts liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muß etwas über diesen Begriff hinzukommen, und wie dieses hinzukommen könne, dazu muß noch ein besonderes vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Prinzip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heißen, so wollte *Leibniz* nichts weiter sagen, als: es muß über den Satz des Widerspruchs (als das Prinzip analytischer Urteile) noch ein anderes Prinzip, nämlich das der synthetischen Urteile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden). Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Prinzip für das (schon gefundene) Prinzip (der synthetischen Erkenntnis) selbst ausgibt, womit *Leibniz* eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Ist es wohl zu glauben, daß *Leibniz*, ein so großer Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiemit auch den Raum aus einfachen Teilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloß in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er, mit *Plato*, dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellektuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für bloße Erscheinungen, (spezifisch eigentümliche) Formen der Anschauung gehalten

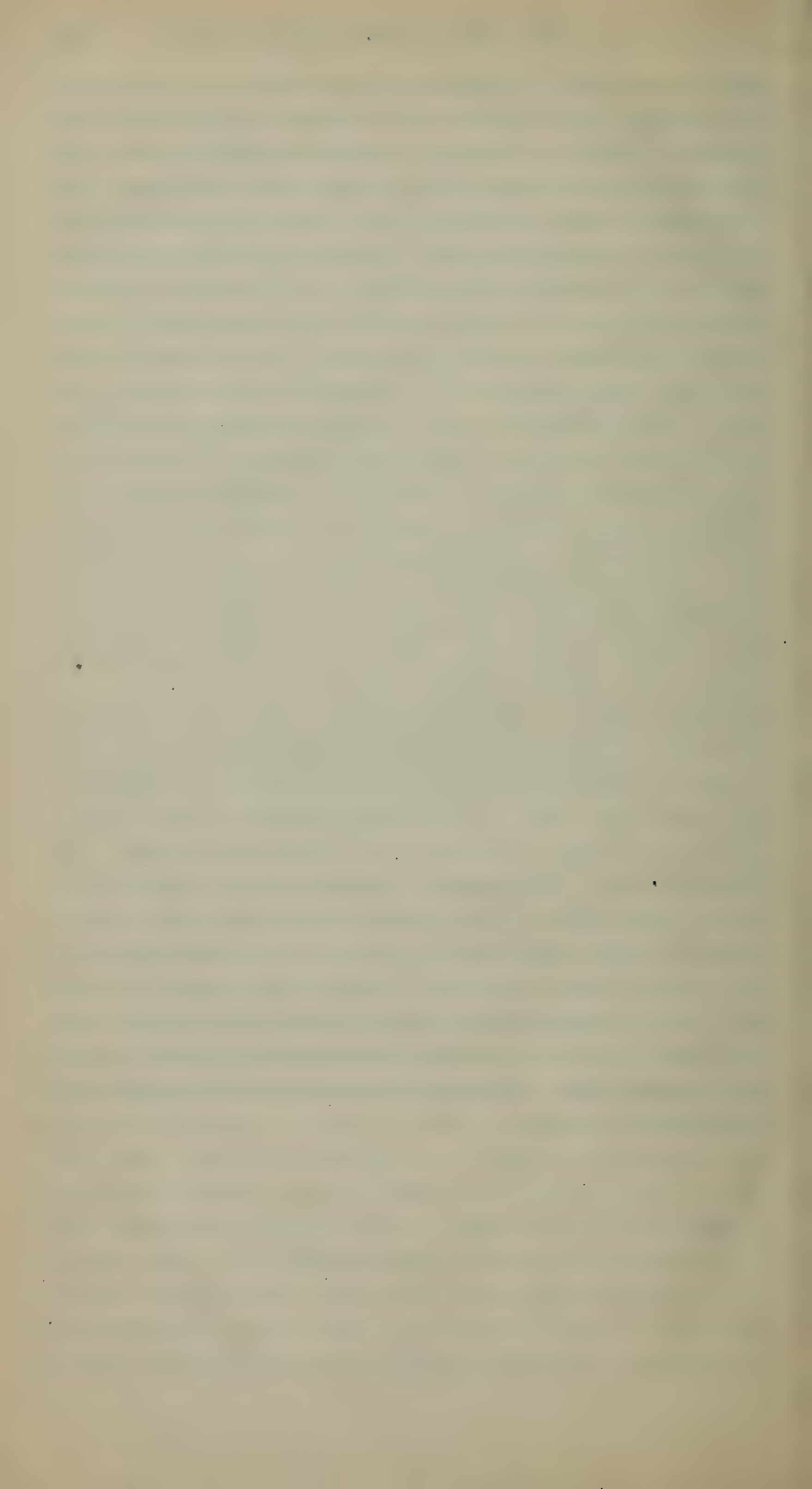
wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören lassen, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere, an deren Stelle setzen muß: weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Geberden oder Sprachfehler nachmachen), kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborensein gewisser Begriffe, als ein Ausdruck für ein *Grundvermögen* in Ansehung der Prinzipien *a priori* unserer Erkenntnis, dessen er sich bloß gegen *Locke*, der keinen anderen, als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt.

III. Ist es möglich zu glauben, daß *Leibniz* mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealism angekündigt; denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isoliert eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der *Erscheinungen*, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen, aber diese *Erscheinungen* selbst, als bloße, auf des Subjekts (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung, sind bloße Vorstellungen, und da läßt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjekte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die notwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äußeren Dingen, ohne diese dem Idealism preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so fern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht,

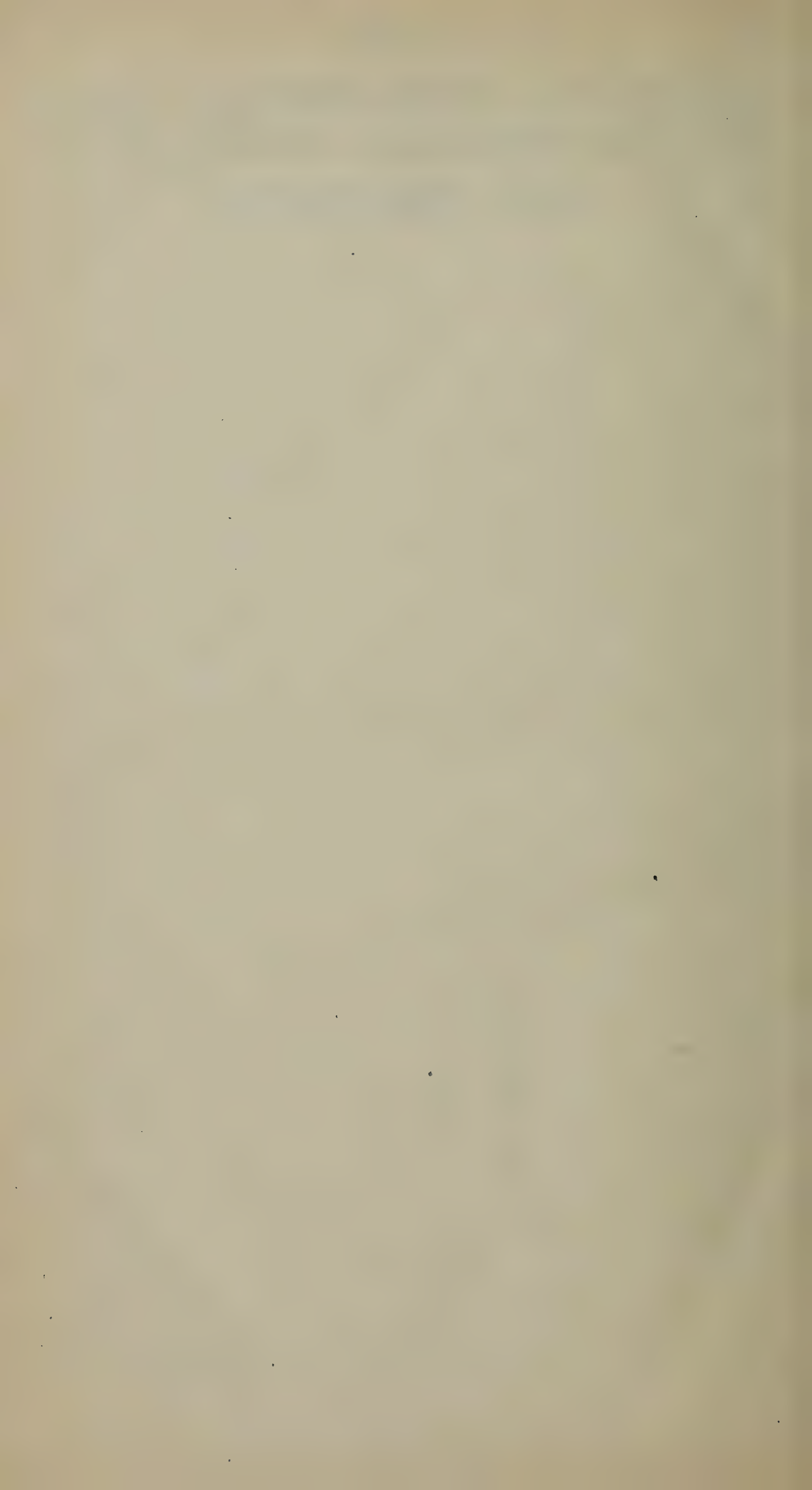
hat die Kritik zum Grunde angegeben, daß ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie teils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, teils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Prinzipien der Zusammenordnung in ein Bewußtsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis derselben, gemäß sind), von uns in die Einheit des Bewußtseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der *Urteilskraft* darauf aufmerksam machen wird), zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen *besonderen* und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. *Leibniz* nannte den Grund davon, vornehmlich in Ansehung des Erkenntnisses der Körper und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine *vorherbestimmte Harmonie*, wodurch er augenscheinlich jene Übereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, daß wir dadurch eine gewisse Zweckmäßigkeit in der Anordnung der obersten Ursache, unserer selbst sowohl, als aller Dinge außer uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung außer einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemütskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigentümlichen Beschaffenheit für einander, so wie die Kritik lehrt, daß sie zum Erkenntnisse der Dinge *a priori* im Gemüte ge-

gen einander in Verhältnis stehen müssen. Daß dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte Meinung gewesen sei, läßt sich daraus abnehmen, daß er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der *Natur* und dem Reiche der *Gnaden* (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen), ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Prinzipien *in uns*, und nicht zweierlei verschiedene *außer einander* befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen (wie es wirklich Moral erfordert), die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Übereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für *Leibniz*, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie bei allem ihnen erteilten Lobe doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt und über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.



XVII
ÜBER DAS MISSLINGEN ALLER PHILOSOPHISCHEN VERSUCHE IN DER THEODICEE



UNTER einer Theodicee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.–Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, in so fern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes *entweder* beweise: daß das, was wir in dieser Welt als zweckwidrig beurteilen, es nicht sei; *oder*: daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurteilt werden müsse; *oder* endlich: daß es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloß der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein, daß dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde, und macht sich anheischig, den angeklagten Teil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten: darf letztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft (*exceptionem fori*) abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeständnis der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möchten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muß sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höch-

sten Weisheit* keinesweges Abbruch tun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen.—Doch auf Eines hat er nicht nötig, sich einzulassen: nämlich daß er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiermit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen gibt), diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit sagen könne, es sei überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

I. Das schlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck, noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

* Obgleich der eigentümliche Begriff einer *Weisheit* nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem *Endzweck* aller Dinge, zusammenzustimmen; hingegen *Kunst* nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu *beliebigen Zwecken*: so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen), als eine *göttliche Kunst*, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch, um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer *Kunstweisheit* des Welturhebers zum Unterschiede von der *moralischen Weisheit* desselben. Die Teleologie (auch durch sie die Physikotheologie) gibt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Prinzipien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich *a priori* geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht), ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muß; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus bloß transszendentalen Begriffen eines schlechthin notwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann: so leuchtet genugsam ein, daß der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein andrer, als ein moralischer sein könne.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das *erste* ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das *zweite* das physische Zweckwidrige, das Übel (der Schmerz).—Nun gibt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältnis der Übel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Übel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die *Heiligkeit* desselben, als *Gesetzgebers* (Schöpfers), im Gegensatze mit dem Moralisch-Bösen in der Welt.

Zweitens die *Gütigkeit* desselben, als *Regierers* (Erhalters), im Kontraste mit den zahllosen Übeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die *Gerechtigkeit* desselben, als *Richters*, in Vergleichung mit dem Übelstande, den das Mißverhältnis zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint.*

* Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keinesweges auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit auf Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen läßt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es läßt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet sei), ohne der Religion Abbruch zu tun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigene reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihre Gültigkeit nachgeprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralisch-Bösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Übertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern daß es nur Verstöße wider die menschliche Weisheit seien; daß die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurteile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältnis auf gött-

bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr gibt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu sein; sieht aber doch ein, und bescheidet sich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Übereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Ratschluß des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit sein und also notwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjektiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel gibt.—Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloßes Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet: die Übertretung wird mit Übeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und notwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Untertanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen); aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Lose, welches den Menschen hier in der Welt zu Teil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht *wohl*, sondern daß es den Bösen nicht *übel* geht (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letzteren hinzukommt, der Kontrast diesen Anstoß noch vergrößert). Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muß ihn jederzeit auf seine Güte gründen: weil der, welcher bloß seine Schuldigkeit tut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohltun Gottes haben kann.

liche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt sein mag; daß die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien (*sunt Superis sua jura*), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurteilen, und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten.—Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralisch-Bösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich gewesen: weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe.—Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als Tat der Menschen aus weisen Ursachen bloß zugelassen, keinesweges aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat;—läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen *Zulassens* eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will), doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu tun, der Grund dieses Übels (denn so müßte man es eigentlich nun nennen), unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den notwendigen Schranken der Menschheit als endlicher

Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Übeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: daß in den Schicksalen der Menschen ein Übergewicht des Übels über den angenehmen Genuß des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben, als tot sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschließen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Übergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letztern töricht genug sind, auch alsdann bloß in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. —Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Wert des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urteil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung: daß nämlich das Übergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines tierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden (wie etwa *Graf Veri* in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet),—würde man erwidern: daß, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Überschlage für uns nicht wünschenswert ist. Der Unmut würde hier, wie jene indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewalttätigkeit keine Genugtuung, noch wegen der künftigen Sicherheit ver-

schaffen konnte, antworten: „wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?"

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: daß uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, daß aber vor jener zu hoffenden überschwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten.—Allein daß diese Prüfungszeit (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird), vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst von uns zu genießenden Freuden sein müsse, und daß es nicht tunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen: welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters* wird geantwortet:

a) daß das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe, weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäß, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen.—Allein in diesem Urteile liegt offenbar

* Es ist merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüt so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden *Gerechtigkeit.* Trägt es sich zu (ob es zwar selten geschieht), daß ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt: so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affekt setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

ein Mißverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hierbei dem Lasterhaften seinen Gemütscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Übereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm mißbilligt, bestraft. Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äußeren Züchtigungen wegen seiner Freveltaten entschlüpfen kann, lacht über die Ängstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet.—Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: daß zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältnis zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieses aber in der Natur liegende, und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Mißhelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muß, mitgehört), und die Leiden den Wert der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Übel des Lebens doch in den herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöset werde; —so steht dieser Auflösung entgegen: daß, obgleich diese Übel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr *vorhergehen* oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Übereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere

krönt und das Laster bestraft; daß aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele gibt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht *damit* seine Tugend rein sei, sondern *weil* sie es gewesen ist (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war), zugefallen zu sein scheine; welches gerade das Gegenteil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft, daß das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge: so kann diese Möglichkeit nicht für *Rechtfertigung* der Vorsehung gelten, sondern ist bloß ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Wert der Menschen und dem Lose, das ihnen zu Teil wird, dadurch versucht werden will, daß man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Übel bloß als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportioniert ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise geraten, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurteilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervortun und Jedem zu Teil werden, wessen seine Taten hienieden nach moralischer Beurteilung wert sind;—so ist diese Voraussetzung auch willkürlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäß einen Machtspruch tut, nach bloßen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermutung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie sich gleich, wie ihr vorher (Nr. b) zugemutet worden, zur Geduld

und Hoffnung eines künftigen bessern verwiesen ließe: wie kann sie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise ist, er nach ebendemselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise sein würde? Da also, nach derselben, zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart), nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (größtenteils äußern) von unserem Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältnis ist: so bleibt die Vermutung, daß die Übereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei.

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen: obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegenteil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher), bloß *ab instantia* zu absolvieren: das bleibt dabei doch immer unentschieden, wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzutun: daß unsere Vernunft zur Einsicht *des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe*, schlechterdings unvermögend sei; denn alsdann sind alle fernere Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Daß also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der notwendigen Beschränkung unsrer Anmaßungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns

erreichbar sei: das muß noch bewiesen werden, um diesen Prozeß *für immer* zu endigen; und dieses läßt sich gar wohl tun.

Wir haben nämlich von einer *Kunstweisheit* in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser spekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Eben so haben wir auch einen Begriff von einer *moralischen Weisheit*, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft.– Aber von der *Einheit in der Zusammenstimmung* jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äußeren Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann), der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigene Tat doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet,–eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee soll eigentlich *Auslegung* der Natur sein, so fern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des deklarierten Willens eines Gesetzgebers entweder *doktrinal* oder *authentisch*. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Ge-

setzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der *Absichten* seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns *oft* ein verschlossenes Buch; *jederzeit* aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die *Endabsicht* Gottes (welche jederzeit moralisch ist), aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doktrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doktrinale nennen kann.—Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein *göttlicher Machtspruch*, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft), wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine *authentische* Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (spekulativen), sondern einer *machthabenden* praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuß sich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schoße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das alles (was das Vornehmste ist), mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte aus-

genommen, entriß ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kommt, worin beide Teile, jeder nach seiner Denkungsart (vornehmlich aber nach seiner Lage), seine besondere Theodicee zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals aufstellt. Die Freunde Hiobs bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt aus der göttlichen *Gerechtigkeit*, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch *a priori* urteilen zu können, er müßte deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich sei. Hiob dagegen, — der mit Entrüstung beteuert, daß ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des *unbedingten göttlichen Ratschlusses*. „Er ist einig", sagt er, „er machts, wie er will."*
In dem, was beide Teile vernünfteln oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es tun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt und wie ihm zu Mute ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Mute sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urteil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der Tat nicht hatten, sticht

* Hiob XXIII, 13.

gegen Hiobs gerade Freimütigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vorteil des Letztern ab. „Wollt ihr", sagt er*, „Gott verteidigen mit Unrecht? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch strafen, wenn ihr Personen anseht heimlich! – Es kommt kein Heuchler vor ihn."
Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er läßt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung tun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Produkte seiner Macht und darunter auch schädliche, furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Spezies zwar zweckmäßig eingerichtet, in Ansehung anderer aber und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiset, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist), verborgen sein müssen. – Der Schluß ist dieser: daß, indem Hiob gesteht, nicht etwa *frevelhaft*, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewußt, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurteil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jede von beiden Seiten behauptete: so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer spekulativen Vernunft und

* Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

frommer Demut bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich bloß die Überführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, XVII, 5, 6: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit" usw. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauter und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet.

SCHLUSSANMERKUNG

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun. Aus der authentischen sahen wir: daß es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle.—Dieses veranlaßt

noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterfordernis in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, *wahr* sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntnis oder Geständnis *wahrhaft* sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urteile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewissen). Tut er das Bekenntnis in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewußt zu sein, so lügt er, weil er etwas Anderes vorgibt, als wessen er sich bewußt ist.—Die Bemerkung, daß es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu (denn Hiob hat sie schon gemacht); aber fast sollte man glauben, daß die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei: so wenig findet man, daß sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmäßig handeln *wollen*, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten.—Man kann diese Wahrhaftigkeit die *formale Gewissenhaftigkeit* nennen; die *materiale* besteht in der Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewußtsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben.—Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urteile irren, *in welchem ich glaube* Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt; aber in dem Bewußtsein: *ob ich in der Tat glaube* Recht zu haben (oder es bloß vorgebe),

kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurteile.

In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewußt ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige also, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er *glaube*, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst getan zu haben, ob er sich in der Tat dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewußt sei*; der *lügt* nicht bloß die

* Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußern Aussagen, der *Eid* (*tortura spiritualis*), wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht bloß für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten: ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloße Idee von ihr schon für sich die größte Achtung einflößen sollte! Aber die Menschen lügen auch Überzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit (weil sie nach und nach in wirkliche Überredung ausschlägt), auch äußere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern *eidlichen* Abhörung des Bekenntnisses aushalte), dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen.—Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemutet, als die Anheischigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) *gibt*, er ihm für die Wahrheit seines äußern Bekenntnisses verantwortlich sein wolle; *daß es einen solchen Weltrichter gebe*, davon hat er nicht nötig ihm ein Bekenntnis abzufordern, weil, wenn die erstere Beteurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntnis eben so wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: getrauest du dir wohl, bei allem, was dir teuer und heilig ist, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumutung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer

ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äußere *Bekenntnisse* (welche sehr leicht mit einem eben so unwahren inneren vereinbart werden), wenn sie *Erwerbmittel* abgeben, allmählig eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. —Während indes diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird, mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine bloße Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt), das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen: es müßte denn sein, daß die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, so fern sie

Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, daß sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprinzipien mit denen der theoretischen Naturerkenntnis in einem Systeme möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. —Noch mehr aber müssen Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden: weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Überzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv), zur Last fällt.

auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Wert haben können. Ein kontemplativer Misanthrop (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben), kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen *hassens*-, oder ob er sie eher *verachtungswürdig* finden solle. Die Eigenschaften, um deren willen er sie für die erste Begegnung qualifiziert zu sein urteilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere sein, als ein Hang, der *an sich böse* ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll, was also objektiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der *Feindseligkeit* (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes sein, als *Lügenhaftigkeit* (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die *erste* Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut sein kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der *zweite* Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist *Bosheit*, womit sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äußern Verhältnissen verbinden läßt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist *Nichtswürdigkeit*, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird.—Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eignen Gewissen zu verfälschen weiß. Um desto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieses sein, daß, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn *de Luc* Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Teil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Üppigkeit nicht solchen Einfluß haben kann, Gemüter zu verderben: in Gebirgen, von den *schweizerischen an bis zum Harze*; und nachdem sein Glauben an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlußfolge heraus: *daß der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei* (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); *wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte* (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muß!)—Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne im Gebirge gereiset zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen, hätte antreffen können.

XVIII
VON EINEM NEUERDINGS ERHOBENEN VORNEHMEN TON IN DER PHILOSOPHIE



DER Namen der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte.—Den *Asceten* in der makarischen Wüste hieß ihr *Mönchstum* die Philosophie. Der *Alchemist* nannte sich *philosophus per ignem.* Die *Logen* alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns mißgünstiger Weise nichts aussagen *wollen* (*philosophus per initiationem*). Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es *in sich* haben, aber unglücklicher Weise es nicht aussagen und durch Sprache allgemein mitteilen *können* (*philosophus per inspirationem*). Wenn es nun ein Erkenntnis des Übersinnlichen (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimnis ist), gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist: so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntnis *durch Begriffe*, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der *Anschauung* unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte; denn der diskursive Verstand muß vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Prinzipien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntnis Fortschritte zu tun, statt dessen eine *intellektuelle Anschauung* den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen würde. —Wer sich also im Besitz der letzteren zu sein dünkt, wird auf den erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen: welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nämlich nicht bloß in der natürlichen Trägheit,

sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer mißverstandenen Freiheit), daß die, welche zu *leben haben*, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für *Vornehme* halten.—Der *Araber* oder *Mongole* verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm: weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung, als Arbeit ist. Der *Waldtunguse* meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „daß du dein Vieh selber erziehen magst, wie der *Buräte*!" Dieser gibt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „daß du den Acker bauen magst, wie der *Russe*!" Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „daß du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!"—Mit einem Wort: alle dünken sich vornehm nach dem Maße als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, daß sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht *arbeiten*, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß sie sich mit denen, welche—*schulmäßig*—von der Kritik ihres Erkenntnisvermögens zum dogmatischen Erkenntnis langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in eine Linie zu stellen gar nicht gemeint sind, sondern—*geniemäßig*—durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres alles das, was Fleiß nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde usw. selbst mit der Philosophie, so fern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genötigt ist, kann Mancher wohl auf pedantische Art *stolz* tun; aber keinem Andern, als dem Philosophen der *Anschauung*, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von un-

ten hinauf, sondern, sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstriert, kann es einfallen, *vornehm* zu tun; weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.
Und nun zur Sache selbst!

Plato, eben so gut Mathematiker als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von *Zweckmäßigkeit*, d. i. Tauglichkeit zur Auflösung einer Mannigfaltigkeit von Problemen oder Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems (wie etwa in der Lehre von geometrischen Örtern), aus einem Prinzip, gleich als ob die Erfordernisse zur Konstruktion gewisser Größenbegriffe *absichtlich* in sie gelegt seien, obgleich sie als notwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmäßigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar.
Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnisvermögen *durch Begriffe*, das Erkenntnis nicht über unsern Begriff *a priori* erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht): so mußte *Plato* *Anschauungen a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in *unserm* Verstande ihren ersten *Ursprung* hätten (denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein diskursives, oder Denkungsvermögen) sondern in einem solchen, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen *direkt* dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine Anschauung *a priori* mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten), sei uns nur *indirekt*, als der Nachbilder (*ectypa*), gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser

Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Teil geworden; als eine Folge davon, daß unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestoßen worden, von dessen Fesseln sich allmählig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse.*

Wir müssen aber auch nicht den *Pythagoras* vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Prinzip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen.—Wie bei *Plato* die Wunder der *Gestalten* (der Geometrie), so erweckten bei *Pythagoras* die Wunder der *Zahlen* (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmäßigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht bloß ein diskursives Denken vorausgesetzt werden muß, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der *Magie*, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht bloß der Erweiterung unserer Größenbegriffe überhaupt,

* *Plato* verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens konsequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" Hätte er damals auf das raten können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: daß es allerdings Anschauungen *a priori*, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern *sinnliche* (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gäbe, daß daher alle Gegenstände der Sinne von uns bloß als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjektive) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten: so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntnis *a priori* begreiflich zu machen), nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbständiger Objekte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben.—Denn das sah er wohl ein: daß, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Objekt an sich selbst *empirisch* anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urteil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der *Notwendigkeit* widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

sondern auch der besonderen und gleichsam geheimnisreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. —Die Geschichte sagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen und des Gesetzes, nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) eben sowohl das Prinzip der Form desselben (und zwar, wie es scheint, *a priori*, seiner Notwendigkeit wegen), enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender, als die Musik; das belebende Prinzip im Menschen aber ist die *Seele*; und da Musik, nach *Pythagoras*, bloß auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Prinzip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen ist; so läßt sich seine Definition derselben: *anima est numerus se ipsum movens*, vielleicht verständlich machen und einigermaßen rechtfertigen, wenn man annimmt, daß er durch dieses Vermögen sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas Äußeres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die *Mathematik*, über welche *Pythagoras* sowohl als *Plato philosophierten*, indem sie alles Erkenntnis *a priori* (es möchte nun Anschauung oder Begriff enthalten), zum Intellektuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein *Geheimnis* zu stoßen glaubten, wo kein Geheimnis ist: nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, daß sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige *schön* genannte Eigenschaften des Zirkels (wie man im *Montucla* nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen

ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden als: *quaerit delirus, quod non respondet Homerus.* Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiemit selbst; z. B.: was macht, daß das *rationale* Verhältnis der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe *Philosophierende* glaubt hier auf ein Geheimnis zu stoßen, und ebendarum etwas überschwenglich Großes zu sehen, wo er nichts sieht, und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Andern mitteilen kann, die ächte Philosophie (*philosophia arcani*), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuß zu schwärmen: welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben;—wobei aber auch Armut und Hoffahrt die belachenswerte Erscheinung geben, die Philosophie in einem *vornehmen Ton* sprechen zu hören.

Die Philosophie des *Aristoteles* ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige), als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntnis *a priori* in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler, sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im *Fortschreiten* verunglückte, dieselben Grundsätze, die ihm Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu tun hatte, bemerkte), auch aufs Übersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen: wo es nötig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzuteilen und zu messen, welche Arbeit aber späteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophieren (bei dem man der Philosophie entbehren kann), anhören und würdigen.

Daß *vornehme* Personen philosophieren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoß wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablassen.*— Daß aber seinwollende Philosophen *vornehm tun*, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre *Zunftgenossen* erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der bloßen Vernunft, verletzen.

Das Prinzip, durch Einfluß eines höheren *Gefühls* philosophieren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen,

* Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophieren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über seine eigene), durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel", imgleichen „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegenteil derselben, „der Köhlerunglaube" genannt wird (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Märchen, sehr ungläubisch zu sein): wozu dann auch die Versicherung kommt, daß es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so viel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat". So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht bloß diejenigen, welche nach *Rousseau* wollen, daß die Staatsbürger insgesamt einander gleich seien, weil ein Jeder *alles* ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleichen, weil sie außer Einem insgesamt *nichts* seien, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den *Plato*, bald den *Aristoteles* auf den Thron erheben, um, bei dem Bewußtsein ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhaßte Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, daß er allem ferneren Philosophieren durch Obskurieren ein Ende macht.— —Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von *Voß* (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795. letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe wert ist.

daß dieses Gefühl nicht bloß subjektiv in *mir sei*, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objektiv und als Erkenntnisstück, also nicht etwa bloß als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte: so bin ich in großem Vorteil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen (*beati possidentes*).— Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft könne sich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Faktum: „die Philosophie hat ihre *fühlbaren* Geheimnisse."*

* Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „Solange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu den Phänomenen (versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muß: *du gefällst mir—du gefällst mir nicht*, solange muß sie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen"; woraus er dann folgert: daß ihre Gesetzgebung nicht bloß einer *Form*, sondern einer *Materie* (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein *Gefühl der Lust* (oder Unlust) an einem Gegenstande *müsse vorhergehen*, wenn die Vernunft praktisch sein soll.——Dieser Irrtum, der, wenn man ihn einschleichen ließe, alle Moral vertilgen und nichts, als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Prinzip haben kann (weil sie nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden ist), übrig lassen würde; dieser Irrtum, sage ich, kann nur durch folgenden *Probierstein der Gefühle* sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige *Lust* (oder Unlust), die notwendig *vor dem Gesetz* vorhergehen muß, damit die Tat geschehe, ist *pathologisch*; diejenige aber, *vor welcher*, damit diese geschehe, *das Gesetz* notwendig vorhergehen muß, ist *moralisch*. Jene hat empirische Prinzipien (die Materie der Willkür), diese ein reines Prinzip *a priori* zum Grunde (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt).—Hiemit kann auch der Trugschluß (*fallacia causae non causae*) leicht aufgedeckt werden,

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandtnis.—Bisher hatte man nur von *drei* Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen.* Jetzt wird

da der Eudämonist vorgibt: die Lust (*Zufriedenheit*), die ein rechtschaffener Mann im Prospekt hat, um sie im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen (mithin die Aussicht auf seine künftige *Glückseligkeit*), sei doch die eigentliche *Triebfeder*, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäß) zu führen. Denn da ich ihn doch vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem *das Gesetz vor der Lust* vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen: so ist es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere, die eine *Folge* ist, zur *Ursache* jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den *Synkretism* einiger Moralisten betrifft, die *Eudämonie*, wenn gleich nicht ganz, doch *zum Teil* zum objektiven Prinzip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch subjektiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluß habe, einräumt): so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Prinzip zu sein. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben *Handlungen*, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische *Gesinnung* selbst, deren Wert und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern, als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

* Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für *wahrscheinlich* halten; und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sei *wahrscheinlich*, noch es sei *unwahrscheinlich*, mithin auch das Wort: Glaube, in Ansehung eines solchen Gegenstandes in *theoretischer Bedeutung* gar nicht stattfindet.—Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist *wahrscheinlich*, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen: daß man daraus machen kann, *was man will*.—Wenn aber Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens *wahrscheinlich*, daß die Seele nach dem Tode lebe, so weiß er nicht, *was er will*. Denn wahrscheinlich heißt dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesamt ein partiales Wissen, einen Teil der *Erkenntnis* des Objekts, worüber geurteilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand

eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. *Ahnung* des Übersinnlichen.

gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntnis (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist): so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurteilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnisgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin dem Erkenntnis selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Übersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchen, kein theoretisches Erkenntnis möglich ist.
Eben so ist es mit dem Glauben an ein *Zeugnis* eines Andern, das etwas Übersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugnis glauben soll, muß ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen: so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin daß es ein solches Wesen sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das sich selbst widerspricht), auch nicht aus der subjektiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders, als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären zu können, darauf schließen (zufolge dem, was eben von der Beurteilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also gibt es keinen theoretischen Glauben an das Übersinnliche.
In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Übersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch *glauben*, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet), auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner *Willkür* unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden *Willens* aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist), enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) ge-

Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transszendent sind und zu keinem eigenen *Erkenntnis* des Gegenstandes führen können, notwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung) verheißen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der *Akademiker* ward also, obzwar ohne seine Schuld, (denn er gebrauchte seine intellektuellen Anschauungen nur rückwärts zum *Erklären* der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses *a priori*, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerei *mit der Philosophie*.– Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) *Plato* den *Briefsteller* mit dem ersteren vermengen. Dieser will, außer „den vier zur Erkenntnis gehörigen *Dingen*, dem *Namen* des Gegenstandes, der *Beschreibung*, der *Darstellung*, und der *Wissenschaft*, noch ein *fünftes*" (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenstand selbst und *sein wahres Sein*".–„Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen läßt, in dieser aber, wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein Licht anzündet, will er" (als exaltierter Philosoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner

bieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk: weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich sein würde, teils dadurch, daß diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgesetzt, teils" (was hier das einzige Vernünftige ist), „daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntnis großer Geheimnisse gespannt werden dürfte."

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden), spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie *vornehm* tut!—Es sei mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heißt es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröte zeichnen: die Sonne muß geahnet werden." Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht sonst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl sein, daß auf unserem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte), ohne daß man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indes würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht *ahnen* (denn das ist nicht seine Sache), aber doch vielleicht darauf *raten* können, um durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können.—Zwar *in* die Sonne (das Übersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend zu sehen, wie der ältere *Plato* tat, ist ganz tunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns sicher nur eine Theatersonne geben", weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. bloß das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande gibt, täuschen

wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntnis des Objektiven hinzuhalten, was aufs Überschwengliche angelegt ist.—In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisierende Gefühlsphilosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, daß man das *Rauschen* ihres Gewandes vernehmen kann"; aber auch in Preisung der Kunst des *Afterplato*, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin *ahnen* kann". Wie dünne, wird hiebei nicht gesagt; vermutlich doch noch so dicht, daß man aus dem Gespenst machen kann, was man will: denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten" (von denen schon oben geredet worden), „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphysische* Sublima-

* Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrifft, lauter *Metaphysik* und kann also nur die formalen Prinzipien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine *Hyperphysik*, d. i. nicht etwa Prinzipien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der *Natur* des Übersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein" gesponnen wissen. Wie *gar nichts* aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sei, wenn sie (wie in der transszendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöset worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.
Der transszendentale Begriff von Gott, als dem *allerrealsten Wesen*, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstrakt er auch ist; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als *Inbegriff* (*complexus, aggregatum*) aller Realitäten, oder als obersten *Grund* derselben denken? Tue ich das Erstere, so muß ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sei. Ich werde ihm also *Verstand*, oder auch einen *Willen* u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber aller Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu *denken*, d. i. ein diskursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahieren muß), mithin nicht ohne *Beschränkung* des Subjekts mög-

tion so feinnervig gewordenen Vernunft, daß sie in dem Kampf mit dem Laster schwerlich werde bestehen kön-

lich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer.—Eben so: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen *Willen*, setze, durch den er Ursache aller Dinge außer ihm ist, so muß ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (*acquiescentia*) durchaus nicht vom Dasein der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (*negatio*). Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subjekt nicht seine Zufriedenheit auf dem *Gelingen* seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äußeren Gegenstandes *abhinge*. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärierenden Realität, sowie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch schlimmer ist), ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt.—Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als *Grund* aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, *wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nötig haben* (z. B. alles Zweckmäßigen in derselben); er ist das Wesen, von welchem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Notwendigkeit seiner *Natur* (*per emanationem*), sondern nach einem Verhältnisse, wozu *wir Menschen einen freien Willen* annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die *Natur* des höchsten Wesens (objektiv) sei, ganz unerforschlich und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntnis gesetzt sein, und doch (subjektiv) diesen Begriffen Realität *in praktischer Rücksicht* (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine *Analogie* des göttlichen Verstandes und Willens mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns *selbst zu machen* die praktische reine Vernunft nötigt.

Wenn daher einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen *Gott zu machen* denkt"; so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) *vornehm* ist. Denn es ist für sich selbst klar, daß ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht

nen", als Argumente aufgeboten; da doch eben in diesen Prinzipien *a priori* die praktische Vernunft ihre sonst nie geahnte Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische (welches ebendarum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist), entmannet und gelähmt wird.

Endlich setzt die allerneueste deutsche Weisheit ihren Aufruf, *durchs Gefühl zu philosophieren* (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, *durch Philosophie* das sittliche *Gefühl* in Bewegung und *Kraft zu versetzen*), auf eine Probe aus, bei der sie notwendig verlieren muß. Ihre Ausforderung lautet: „das sicherste Kennzeichen der Ächtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, daß sie uns gewisser, sondern das, daß sie uns besser mache". —Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnisgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probierkapelle untersuchenden Münzwardein attestiert werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein *öffentlich geltendes* Zeugnis ablegen? Und ein solches müßte es doch sein, wenn dadurch bewiesen werden soll, daß jenes

sein müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnisgrund empirisch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbstgemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders, als durch übersinnliche Erfahrung (weil der Gegenstand übersinnlich ist), zu erkennen: welches sich widerspricht. Die *Theophanie* macht also aus der Idee des *Plato* ein *Idol*, welches nicht anders, als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die *Theologie*, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht, ein *Ideal* aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und tatlos sei. Den Probierstein hiezu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muß allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist), wird allein durch die Stimme der Vernunft (*dictamen rationis*), die zu jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntnis fähig ist, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte. Man muß also *a priori* einsehen können, welches Prinzip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht gibt, den es auf sie macht.
Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt: daß, wenn auch die letztern insgesamt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sei. Alles dieses kann und muß dem Menschen, wenn gleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Autorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiß sei; und ist so fern Theorie.—Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vorteil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Größe und Er-

habenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt (denn die Antwort: es ist die *Freiheit*, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimnis selbst ausmacht), die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch *besser* zu machen.

Hier ist nun das, was *Archimedes* bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimnis, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit, *fühlbar* werden kann.—Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unserer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntnis, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen: nicht etwa durch ein *Gefühl*, welches Erkenntnis begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches *Erkenntnis*, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt.—Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm sein: denn nur das dogmatische oder historische Wissen blähet auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des ersteren nötigt unvermeidlich zur Mäßigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmaßung

des letzteren aber, die Belesenheit im *Plato* und den Klassikern, die nur zur Kultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu sein, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der *Vision* (wenn man einen solchen einräumt) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist): welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das *Formale* in unserer Erkenntnis (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist), als eine Pedanterei, unter dem Namen ,,einer *Formgebungsmanufaktur*'' abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der Tat alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu tun (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo. Lucret*).—Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei*, hieß es bei den Scholastikern), so fern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes, als eine Formenlehre der reinen *Anschauung*; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntnis zu oberst auf *Denkformen* gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntnis) subsumiert werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses *a priori*, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können.—Den Übergang aber zum Übersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt,

und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht tun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Prinzip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine *plan-* oder gar *fabrikenmäßig* (zu Behuf des Staats) eingerichtete willkürliche *Formgebung*, sondern eine vor aller, das gegebene Objekt handhabenden *Manufaktur*, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleißige und sorgsame Arbeit des Subjekts, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Übersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt und ihr den Namen der Philosophie nur ehrenhalber beigegeben zu haben.

Aber wozu nun aller dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die Menschen weise und rechtschaffen zu machen? Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zu schließen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß spekulativ ist, und, was uns zu tun obliegt (objektiv), immer dasselbe

bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein *philosophisch*, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine *ästhetische* Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Vision zu geraten, die der Tod aller Philosophie ist. — Jene Göttin also *ahnen* zu können, würde ein Ausdruck sein, der nichts mehr bedeutete als: durch sein moralisches *Gefühl* zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Prinzipien, wovon jenes abhängt, sich hat *deutlich* machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines *Orakels**, welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde.

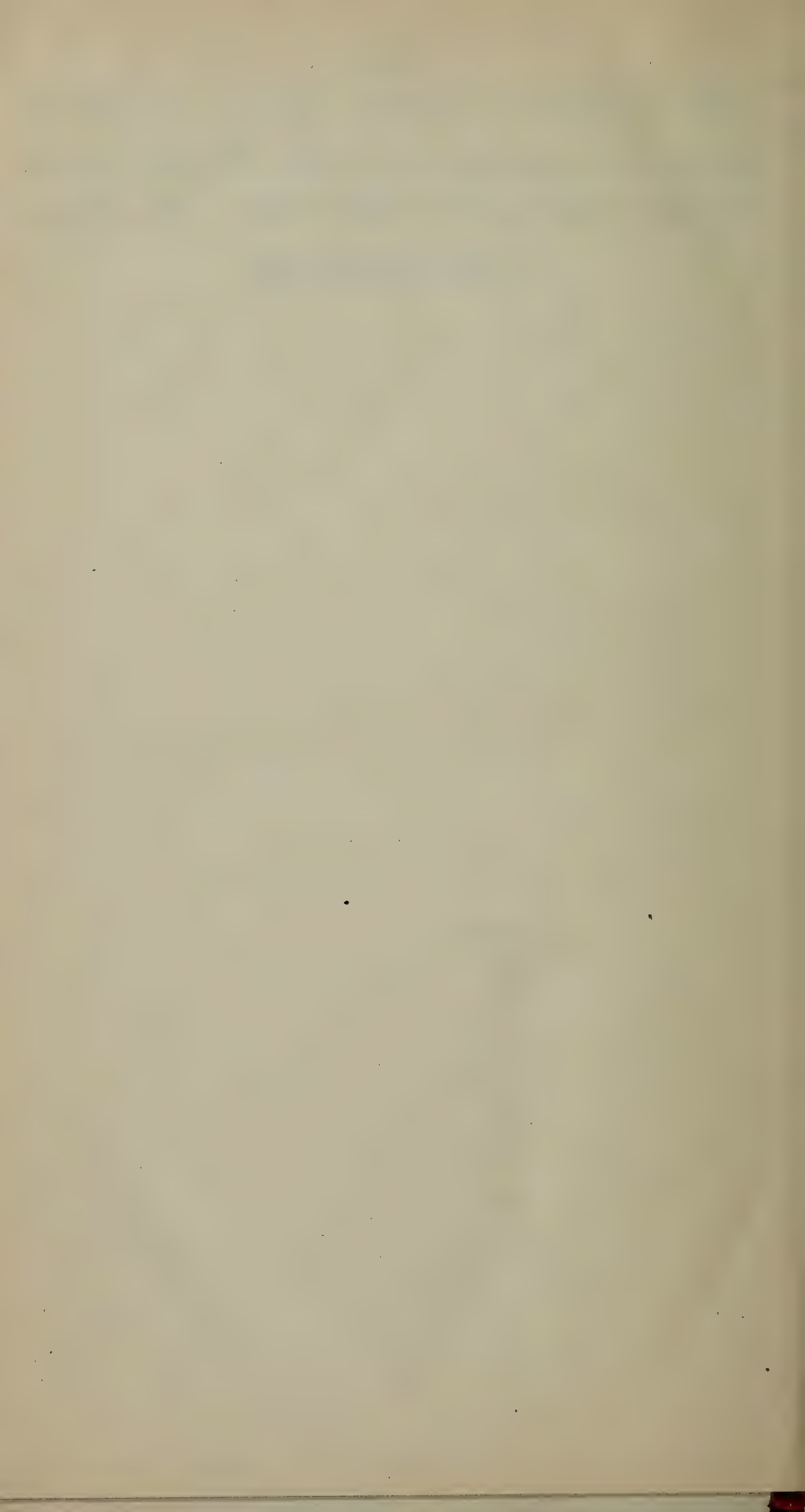
* Diese Geheimniskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, daß sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei: daß, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unsern altklugen Zeiten pflegt bald Alles, was aus Gefühl gesagt oder getan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Altertums auf dir hättest, und wenn man, ohne dich gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde dich in dem *prosaischen* Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füßen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluß ist zum Unglück nicht *folgerecht*; er beweist zu viel.

Übrigens, „wenn," ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit sagte, „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will, so kann es ihm Niemand wehren."

Denn *Aristoteles*, ein äußerst prosaischer Philosoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Altertums auf sich und nach jenem Grundsatze den Anspruch darauf gelesen zu werden!—Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag jetzt wiederum poetisch zu philosophieren möchte wohl so aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.



XIX
VERKÜNDIGUNG DES NAHEN ABSCHLUSSES EINES TRAKTATS ZUM EWIGEN FRIEDEN IN DER PHILOSOPHIE



ERSTER ABSCHNITT

FROHE AUSSICHT ZUM NAHEN EWIGEN FRIEDEN

VON DER UNTERSTEN STUFE DER LEBENDEN NATUR DES MENSCHEN BIS ZU SEINER HÖCHSTEN, DER PHILOSOPHIE

CHRYSIPP sagt in seiner stoischen Kraftsprache*: „die Natur hat dem Schwein statt *Salzes* eine *Seele* beigegeben, damit es nicht verfaule". Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Kultur, nämlich der bloß tierische Instinkt.—Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur daß man jetzt, statt des Worts Seele, das der *Lebenskraft* zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht tut: weil von einer Wirkung gar wohl auf die *Kraft*, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine, besonders zu dieser Art Wirkung geeignete *Substanz* geschlossen werden kann), das *Leben* aber in der *Einwirkung* reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte *zurückzuwirken* (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen *gesund* nennt, in welchem ein proportionierlicher Reiz weder eine übermäßige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die *animalische* Operation der Natur in eine *chemische* übergehen werde, welche Fäulnis zur Folge hat, so daß nicht (wie man sonst glaubte), die Fäulnis aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulnis erfolgen müsse.—Hier wird nun die *Natur* im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Tier tätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Tätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

* CICERO de nat. deor. lib 2, sect. 160.

A

VON DEN PHYSISCHEN URSACHEN DER PHILOSOPHIE DES MENSCHEN

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Tieren auszeichnenden Eigenschaft des *Selbstbewußtseins*, welcher wegen er ein *vernünftiges* Tier ist (dem auch wegen der Einheit des Bewußtseins nur *eine* Seele beigelegt werden kann), so wird der *Hang*, sich dieses Vermögens zum *Vernünfteln* zu bedienen, nachgerade methodisch und zwar bloß durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu *philosophieren*; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Anderen zu reiben, d. i. zu *disputieren*, und weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu *zanken*, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt, offenen *Krieg zu führen*;—dieser Hang, sage ich, oder vielmehr *Drang*, wird als eine von den wohltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

VON DER PHYSISCHEN WIRKUNG DER PHILOSOPHIE

Sie ist die *Gesundheit* (*status salubritatis*) *der Vernunft*, als Wirkung der Philosophie.—Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der bloßen *Diät* der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben), noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heißt und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muß (therapeutisch) als *Arzeneimittel* (*materia medica*) wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Ärzte, (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu *verordnen* berechtigt sind), erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam sein muß, daß zunftgerechte

Ärzte und nicht bloße Liebhaber sich anmaßen *anzuraten, welche Philosophie man studieren solle*, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzeneimittels, gab der stoische Philosoph *Posidonius* durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (CICERO, Tusc. quaest. lib. 2. sect. 61): indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füße herabdemonstrierte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und so von der unmittelbaren *physischen Wirkung* der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamierte, *daß der Schmerz nichts Böses sei.**

VON DEM SCHEIN DER UNVEREINBARKEIT DER PHILOSOPHIE MIT DEM BEHARRLICHEN FRIEDENSZUSTANDE DERSELBEN

Der *Dogmatism* (z. B. der Wolffischen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohltätige der Philosophie ist.–Der *Skeptizism*, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht, hat

* Im Lateinischen läßt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das *Übel* (*malum*) und das Böse (*pravum*) leichter, als im Griechischen verhüten.—In Ansehung des Wohlseins und der *Übel* (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der *Natur*, und ist bloß leidend; in Ansehung des *Bösen* (und Guten) unter dem Gesetz der *Freiheit*. Jenes enthält das, was der Mensch *leidet*; dieses, was er freiwillig *tut*.—In Ansehung des *Schicksals* ist der *Unterschied* zwischen *rechts* und *links* (*fato vel dextro vel sinistro*) ein bloßer Unterschied im äußeren Verhältnis des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber und dem Verhältnis des Gesetzes zu seinen Neigungen ist es ein Unterschied im Inneren desselben.—Im ersteren Fall wird das *Gerade* dem *Schiefen* (*rectum obliquo*), im zweiten das Gerade dem *Krummen*, Verkrüppelten (*rectum pravo* s. *varo*, *obtorto*) entgegengesetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereignis auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand

nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluß ausüben kann: weil er alles ungebraucht zur Seite legt.— Der *Moderatism*, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjektiven *Wahrscheinlichkeit* den Stein der Weisen zu finden meint und durch Anhäufung vieler isolierten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist), den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzeneimittel (der *Doxologie*) ist es, wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: daß sie wegen des gar zu *vielen Guten*, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, *zu nichts gut sind.*

VON DER WIRKLICHEN VEREINBARKEIT DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE MIT EINEM BEHARRLICHEN FRIEDENSZUSTANDE DERSELBEN

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den *Versuchen*, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der *Vermögen* der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sei), Eroberung zu machen anfängt und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können.—Nun gibt es doch etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Prinzip *a priori*) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der *Freiheit*, und das von dieser abstammende Gesetz des kate-

nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Daß aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zu Linken geschah, für glücklich ausgab: scheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

gorischen, d. i. schlechthin gebietenden Imperativs.— Durch dieses bekommen *Ideen*, die für die bloß spekulative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnisgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu *verhalten*, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischer) Rücksicht postulieren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrter Weise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln), bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunfttätigkeit unaufhörlich begleitender Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der *theoretischen* Beweise des Gegenteils einerseits, und durch die Stärke der *praktischen* Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererseits;—zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu kontinuierlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs durch Philosophie zu befördern.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß man den Ausspruch eines nicht bloß in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem tatenreichen, immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen *Glückwunsch* auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinten Lorbeeren gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht*; indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare

* Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht. KÄSTNER.

Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Übergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten und so den Frieden sichern kann und soll.

B

HYPERPHYSISCHE GRUNDLAGE DES LEBENS DES MENSCHEN ZUM BEHUF EINER PHILOSOPHIE DESSELBEN

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein *Geist* (*mens*, *νοῦς*) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der *Natur* und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffen des *Sinnlichen*, welche insgesamt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) *Wissenschaft*, d. i. theoretisches Erkenntnis, voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des *Übersinnlichen* aus, nämlich der *Freiheit*, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloßes Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen *an sich selbst Pflicht ist*.

WAS IST PHILOSOPHIE, ALS LEHRE, DIE UNTER ALLEN WISSENSCHAFTEN DAS GRÖSSTE BEDÜRFNIS DER MENSCHEN AUSMACHT?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: *Weisheitsforschung*. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum *Endzweck* (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muß, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heißt: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders, als

das innere Prinzip des *Willens* der Befolgung moralischer Gesetze sein, welcherlei Art auch der *Gegenstand* desselben sein mag; der aber jederzeit *übersinnlich* sein wird: weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine *Pflicht* (die ein nichtphysisches Verhältnis ist), begründen kann.

VON DEN ÜBERSINNLICHEN GEGENSTÄNDEN UNSERER ERKENNTNIS

Sie sind *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*.—1. *Gott*, als das allverpflichtende Wesen; 2. *Freiheit*, als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3. *Unsterblichkeit*, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältnis auf seinen moralischen Wert zu Teil werden soll.—Man sieht, daß sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden *Vernunftschlusses* stehen; und da ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objektive Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als *Postulaten** der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der *Freiheit*, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er, das oberste Prinzip der *Weisheit*, folglich auch

* *Postulat* ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen, oder überhaupt das *Dasein* irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts.—Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muß ich auch berechtigt sein, anzunehmen: daß die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntnis derselben zu erlangen vermögend sind.

den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit), voraussetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches diese proportionierte Austeilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die *Unsterblichkeit.* Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur *Hoffnung* eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

RESULTAT

Es ist also bloßer Mißverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Übersinnlichen *Erkenntnis* verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

ZWEITER ABSCHNITT

BEDENKLICHE AUSSICHT ZUM NAHEN EWIGEN FRIEDEN IN DER PHILOSOPHIE

HERR *Schlosser,* ein Mann von großem Schriftstellertalent und einer (wie man zu glauben Ursache hat), für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmäßigen, unter Autorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht untätigen Muße zu erholen, unerwarteter Weise auf den Kampfplatz der *Metaphysik:* wo es der

Händel mit Bitterkeit weit mehr gibt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte.—Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleiße durchgegangen war, notwendig mißverstehen mußte, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studieren wollte", ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesem ja davon abzuraten.

Es ist ihm nur darum zu tun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rat ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben.—Wenn der Lehrling diesem Rate Gehör gibt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters, „seinen Geschmack (wie dieser sagt), durch die Schriftsteller des Altertums (in der Überredungskunst, durch subjektive Gründe des Beifalls, statt Überzeugungsmethode, durch objektive) fest zu machen". Dann ist er sicher: jener werde sich *Wahrheitsschein* (*verisimilitudo*) für *Wahrscheinlichkeit* (*probabilitas*), und diese in Urteilen, die schlechterdings nur *a priori* aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewißheit aufheften lassen. „Die rauhe *barbarische* Sprache der kritischen Philosophie" wird ihm nicht behagen; da doch vielmehr ein *schöngeisterischer* Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muß.—Er bejammert es, daß, „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Übersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst die Flügel abgeschnitten werden sollen" (wenn es die Philosophie angeht)!

Die Philosophie in demjenigen Teile, der die *Wissenslehre* enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar größtenteils auf Beschränkung der Anmaßungen im theoretischen Erkenntnis gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich

in ihrem praktischen eben sowohl genötigt, zu einer *Metaphysik* (der Sitten), als einem Inbegriff bloß *formaler* Prinzipien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. —Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, daß er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller *Befugnis* dienen kann: *handle nach einer Maxime, von der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden*, völlig mißversteht, und ihm eine Bedeutung gibt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß), untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweiset, und abenteuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar: daß hier nicht von einem Prinzip des Gebrauchs der *Mittel* zu einem gewissen *Zweck* (denn alsdenn wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Prinzip), die Rede sei; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines *Anderen*, sondern wenn sie *sich selbst* widerspricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, *a priori*, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigentum in meine Maxime aufgenommen werde" nach dem Satz des Widerspruchs beurteilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei.—Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Schikane konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indes der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie nicht Abbruch tun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist, daß, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Kapitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluß nahe angekündigt werden.

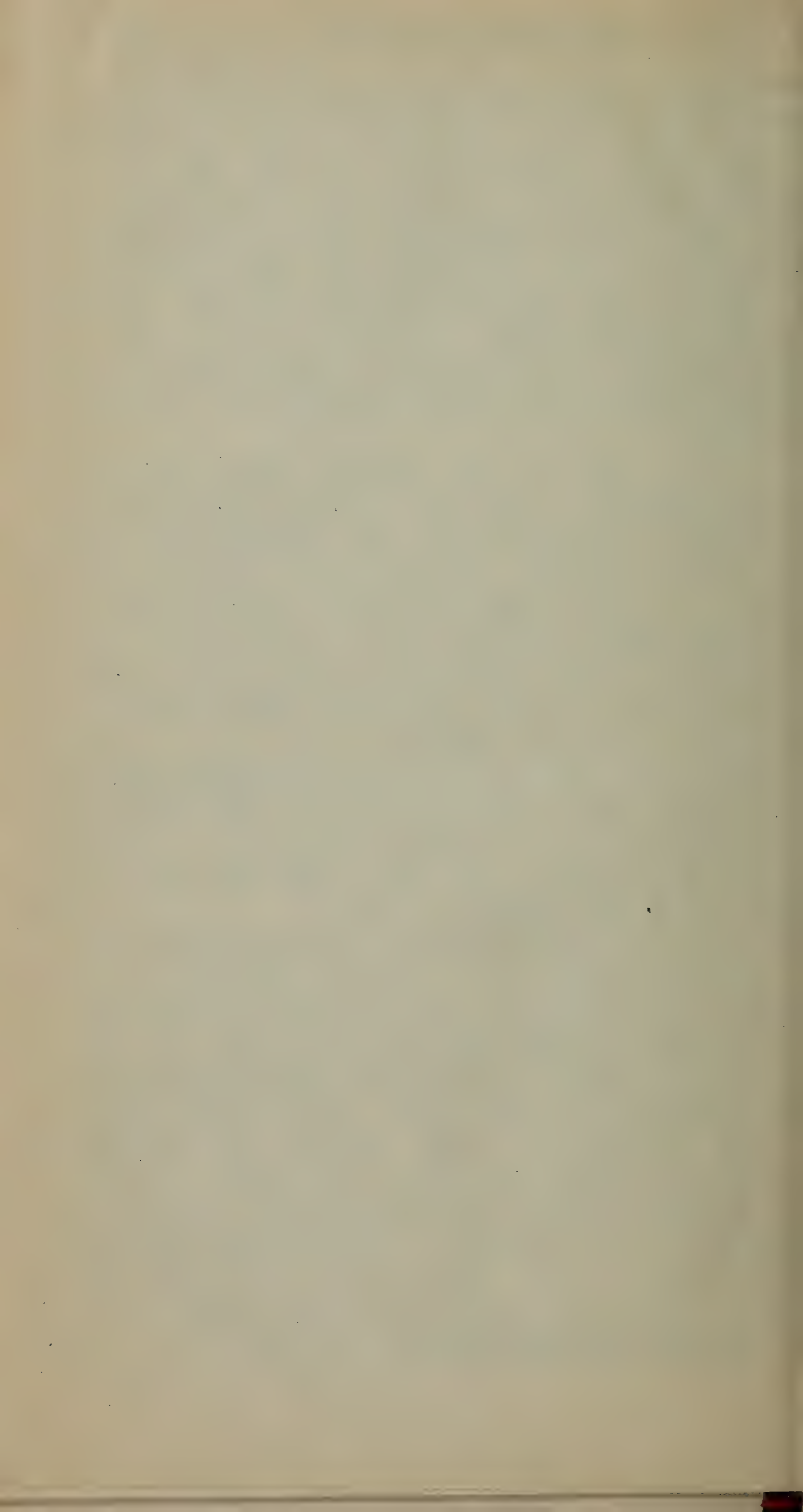
Wenn auch Philosophie bloß als *Weisheitslehre* (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist), vorgestellt wird, so kann

sie doch auch als Lehre des *Wissens* nicht übergangen werden: so fern dieses (theoretische) Erkenntnis die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung sein: ob man frei und offen *gestehen solle*, was und woher man das in der Tat von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist), nur voraussetze?

Es kann sein, daß nicht alles *wahr* ist, was ein Mensch dafür hält, (denn er kann irren); aber in allem, was er sagt, muß er *wahrhaft* sein (er soll nicht *täuschen*); es mag nun sein, daß sein Bekenntnis bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres sei.–Die Übertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere aber auch eine innere Lüge geben kann: so daß beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äußerlich sein, ist zwiefacher Art: 1. wenn man das für *wahr* ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2. wenn man etwas für *gewiß* ausgibt, wovon man sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein.

Die *Lüge* („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist"), ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der *Ton der Wahrhaftigkeit* (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht"), vornehmlich in dem, was das Übersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist.–Das Gebot: *du sollst* (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre), *nicht lügen*, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

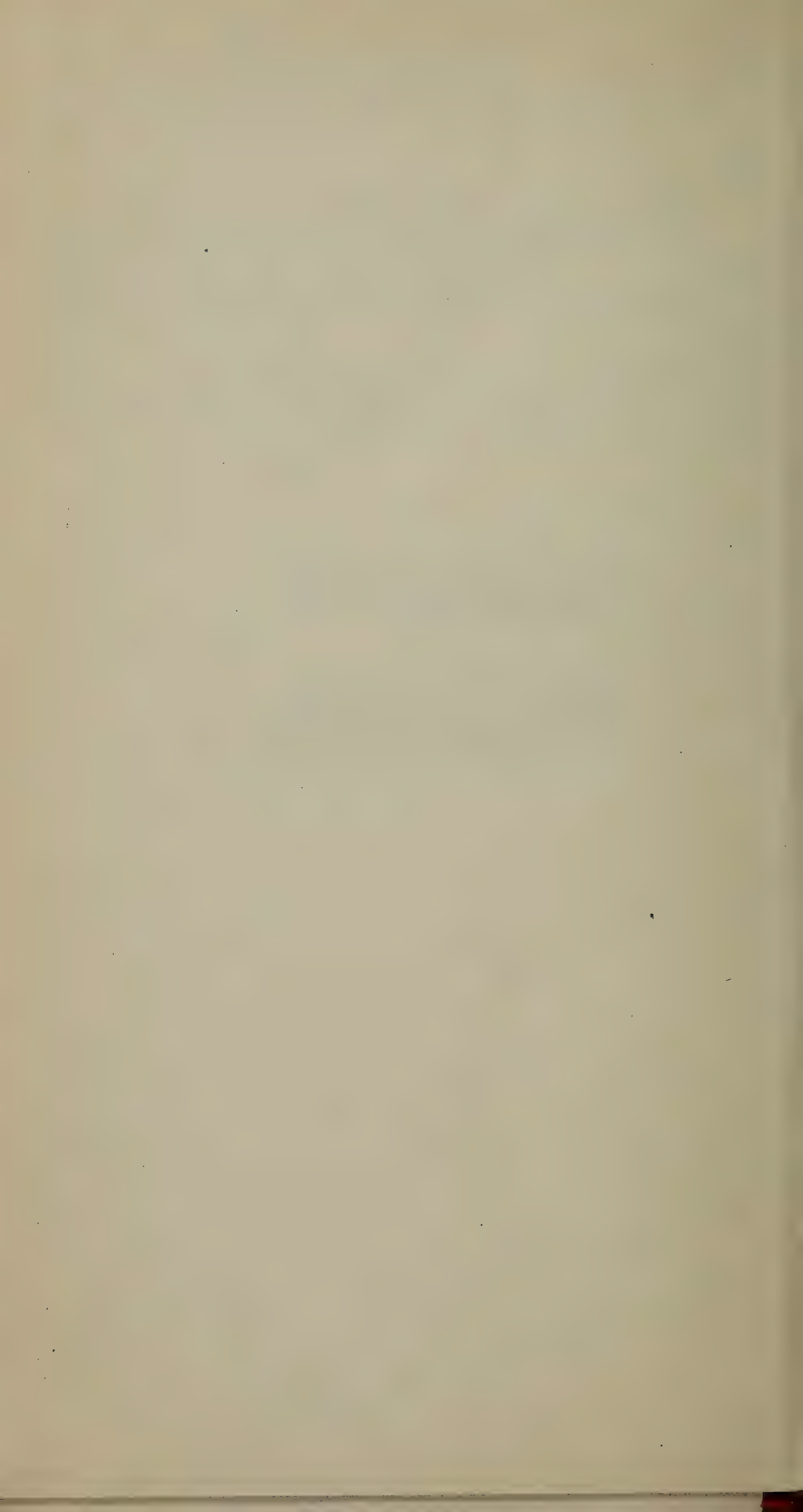


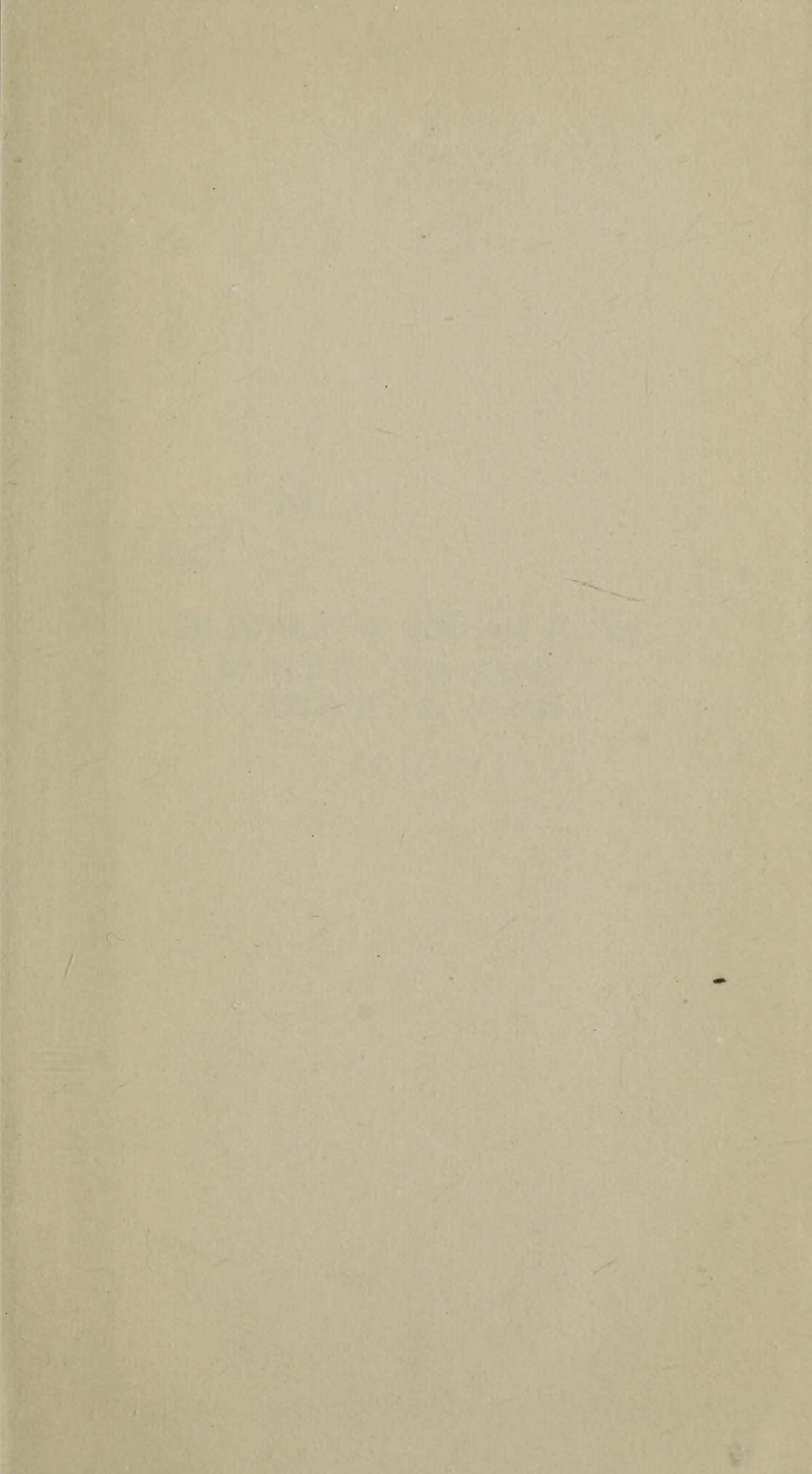
INHALTSVERZEICHNIS

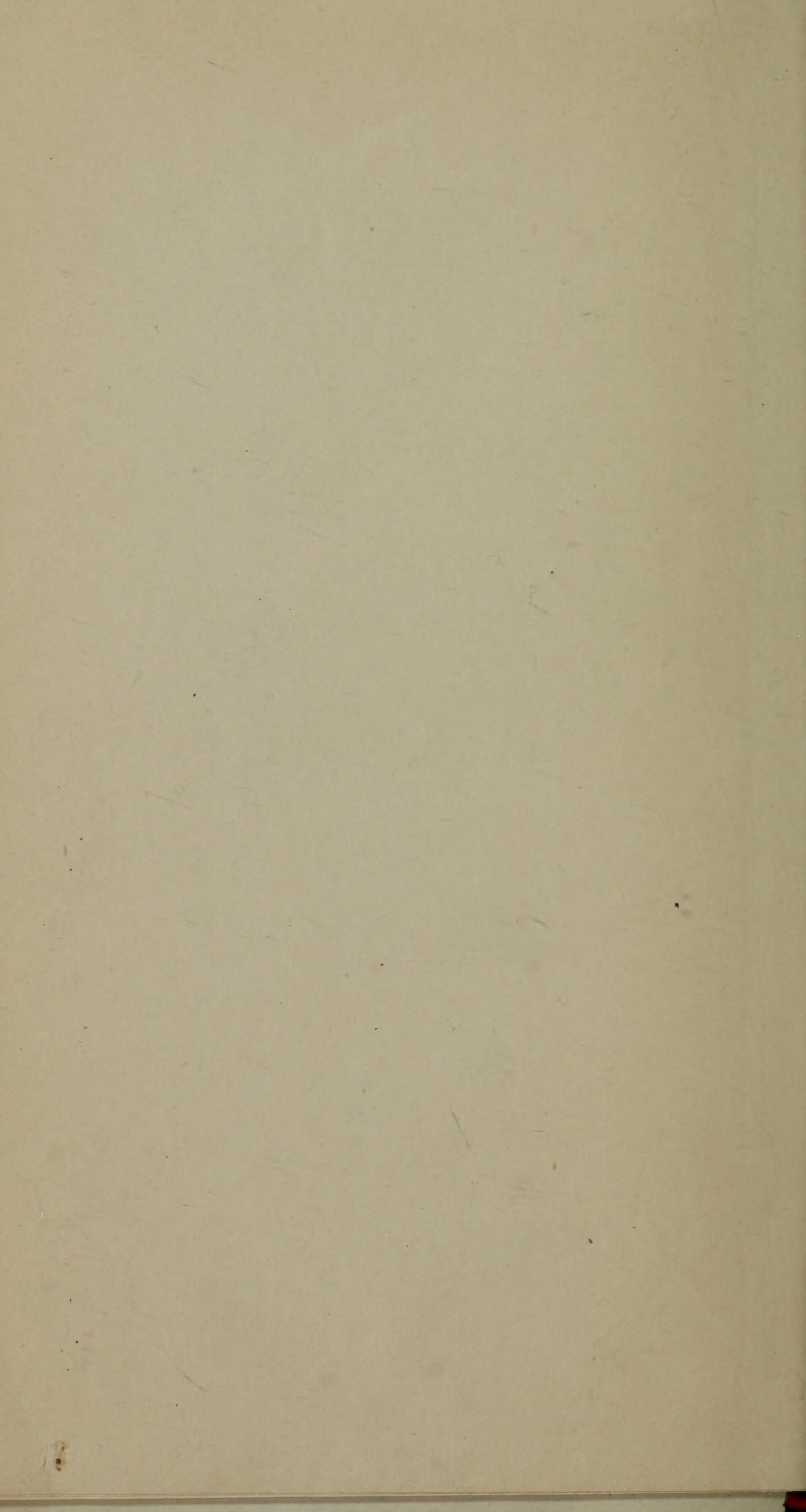
HERAUSGEBER DIESES
BANDES IST FELIX GROSS

*

DRUCK DES 4. BIS 7. TAU-
SENDS VON BREITKOPF
UND HÄRTEL IN LEIPZIG









Kant

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

10050.

